

GÉRALD BRONNER

# LA PENSÉE EXTREME

COMMENT DES  
HOMMES ORDINAIRES  
DEVIENNENT  
DES FANATIQUES



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

## DU MÊME AUTEUR

### Essais

- L'Empire de l'erreur — Éléments de sociologie cognitive*, PUF, 2007  
*Coïncidences — Les représentations sociales du hasard*, Vuibert, 2007  
*Vie et mort des croyances collectives*, Hermann, 2006  
*Manuel de nos folies ordinaires* (avec Guillaume Erner), Mango, 2006  
*L'Empire des croyances*, PUF, 2003. Prix Adrien Duvand, Académie des Sciences  
morales et politiques, 2004  
*L'Incertitude*, PUF (collection Que sais-je ?), 1997

### Romans

- Comment je suis devenu super-héros*, Les Contrebandiers éditeurs, 2007  
*Qu'en est-il du corps de Dieu ?*, Éditions Baleine, 2002  
*Journal de guerre*, Éditions Baleine, 2000

Gérald Bronner

# La Pensée extrême

Comment des hommes ordinaires  
deviennent des fanatiques

essai



*À Antonio Manuel Rodrigues*

# T<sub>ABLE</sub>

## Introduction

### 1 Les extrémistes sont-ils des fous ?

- Étymologie et définitions ordinaires de l'extrémisme
- La compréhension est-elle une forme de complicité ?
- Rationalité et extrémisme
- Qu'est-ce que la pensée extrême en ce cas ?

### 2 Comment devient-on extrémiste ?

- Un escalier dont les premières marches sont toutes petites
- Enfermé dans un oligopole cognitif : l'adhésion par transmission
- L'adhésion par frustration
- L'adhésion par révélation/dévoilement

### 3 Résoudre l'énigme de la pensée extrême : le paradoxe de l'incommensurabilité mentale

- L'extrémisme n'est pas une éclipse des convictions morales
- La concurrence intra-individuelle
- Présentation du paradoxe de l'incommensurabilité
- Le paradoxe de Saint-Pétersbourg et la courbe des intérêts
- Qu'en est-il de l'utilité en valeur ? Une expérimentation
- Comment rendre compte de la possibilité même de cette incommensurabilité

?

## Conclusion

Remerciements

Annexes

Bibliographie

## INTRODUCTION

Que penser de ce jeune artiste japonais qui, pour illustrer une certaine idée qu'il se faisait de la création contemporaine, se jeta dans le vide du haut d'un immeuble ? Sur la chaussée était posée une toile sur laquelle il s'écrasa. Une toile qui fut léguée au musée d'Art moderne de Tokyo <sup>1</sup>.

Que dire de la secte Aum (mouvement fondé dans les années 80 par Chizuo Matsumoto, un gourou aveugle), toujours au Japon, qui, le 20 mars 1995, chercha à précipiter l'Apocalypse par une attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo, faisant douze morts et cinq mille blessés ?

On pourrait multiplier ce type d'exemples. À San Diego, en 1997, trente-neuf disciples d'une autre secte, le groupe Heaven's Gate (un groupe apparu en 1993, persuadé que les extraterrestres nous attendent de l'autre côté d'une porte qui n'est autre que la mort), disparaissent, en s'empoisonnant, pour rejoindre dans l'au-delà « les messagers des étoiles ».

Le 3 novembre 2006, Malachi Ritscher, un musicien de jazz bien connu pour ses improvisations sur les scènes de Chicago, s'immole en plein centre-ville. On retrouve son cadavre calciné sous une sculpture contemporaine dont le titre *Flamme du Millenium* fait un écho macabre à son geste. Il ne s'agit pas d'un suicide banal : il souhaitait protester contre la guerre en Irak dont il était un ardent opposant. Ce geste fut prémédité, comme l'atteste la déclaration préalable de Malachi Ritscher sur son site : « On n'a le droit qu'à une seule mort, et je préfère

faire de mon départ une déclaration politique, plutôt que de mourir hasardeusement dans un accident de voiture. »

Le 28 février 1993, près de Waco, Texas, les agents du FBATF (Office des alcools, du tabac et des armes à feu) et du FBI décident de prendre d'assaut la ferme-forteresse d'une secte dont les adeptes sont connus sous le nom de davidiens. Huit personnes sont tuées dans la fusillade qui s'ensuit. Parmi elles, quatre agents fédéraux et quatre disciples de David Koresh, le gourou du groupe. Malgré le siège qui fit suite à cette rixe, les adeptes ne manifestèrent aucune volonté de se rendre, ils restèrent fidèles à leur maître spirituel et à leurs croyances.

Le siège prit fin tragiquement le 19 avril. Les négociations n'ont rien donné, même lorsque les demandes de Koresh ont été satisfaites, comme celle de voir ses prêches diffusés sur les médias texans ou cette autre de participer à une émission nationale, *American Talks*, sur CBN (à laquelle il se dérobera finalement). L'idée de Koresh de s'entretenir avec le pape a été en revanche catégoriquement écartée.

Après bien des atermoiements, Janet Reno, l'attorney général, ordonne de donner l'assaut contre la communauté. Le bilan est dramatique car un incendie ravage le ranch du mont Carmel lorsque les dépôts de munitions sont touchés dans la fusillade.

Quatre-vingt-six personnes sont mortes dans les flammes, parmi elles, dix-sept enfants et David Koresh.



Ces exemples peuvent paraître disparates, ils sont pourtant tous l'expression de ce que je propose d'appeler la *pensée extrême*. Celle-ci manifeste l'aptitude de certains individus à sacrifier ce qu'ils ont de plus précieux (leur carrière professionnelle, leur liberté...) et en particulier leur vie, et dans de nombreux cas celles des autres aussi, au nom d'une *idée*. En d'autres termes, certains individus adhèrent si inconditionnellement à un système mental qu'ils lui subordonnent tout le reste.

Le premier sentiment qui nous saisit lorsque nous considérons ces exemples, dont la plupart ont été beaucoup médiatisés, est double : il relève à la fois de l'irrationalité et de l'indignation (surtout lorsque l'expression de cette pensée extrême entraîne des dommages collatéraux). C'est un sentiment que nous n'interrogeons pas beaucoup et qui nous fait accepter des explications simplistes du phénomène. En effet, nous admettons volontiers que la pensée extrême est la conséquence de la faiblesse psychologique des individus qui y cèdent, de leur désespoir personnel ou social, d'un manque d'éducation, voire d'une forme d'inhumanité et de psychopathie. N'entend-on pas régulièrement les commentateurs les plus avisés nous expliquer que ceux qui adhèrent à une secte le font parce qu'ils traversent un vide dans leur vie affective, que le terrorisme, qu'il soit inspiré par des motifs religieux ou politiques, est enfanté par la misère sociale et éducative, etc. ?

Or, nous y reviendrons, ces impressions sont fausses : ceux qui s'abandonnent à ce type de pensée extrême ne sont, le plus souvent, ni fous, ni désocialisés, ni même idiots. L'impression initiale d'irrationalité qui nous saisit tous face à ce genre de manifestation de la pensée n'est donc peut-être pas justifiée et

mérite, en tout cas, d'être mise en examen. C'est ce que prétend faire, entre autres choses, cet ouvrage.

Quant à notre sentiment d'indignation, si nous y réfléchissons un instant, il n'est guère compatible avec celui d'irrationalité. En effet, si ces individus agissent sous le coup d'une forme de folie passagère ou durable, s'ils sont mus par le seul désespoir, par des causes, au fond, qui les dépassent et font d'eux des automates de la barbarie, ils ne peuvent pas être considérés comme moralement responsables (ni même juridiquement, dans une certaine mesure). La déraison peut susciter un sentiment d'horreur, pas d'indignation.

Le sentiment que nous ressentons donc face à certaines formes de pensée extrême est une sorte de stupéfaction contradictoire : une colère d'incompréhension. Ce sentiment est déjà une énigme en soi. Elle est l'une de celles que convoque la notion de pensée extrême. J'oserais écrire, même, que la pensée extrême, sous ses différentes manifestations, constitue une des énigmes de notre époque contemporaine.

Cette énigme peut être décomposée en plusieurs questions qui constitueront la colonne vertébrale de cet ouvrage.

La première, fondamentale, sera de savoir s'il existe, au fond, une différence entre ce qu'il est convenu d'appeler un citoyen normal et un extrémiste. Établir cette différence, c'est proposer une *définition de la pensée extrême* en interrogeant conjointement ces sentiments d'irrationalité et d'indignation que je viens d'évoquer.

La deuxième de ces questions est celle de l'*identité de ces*

*extrémistes*. Une question non moins importante, car nous les connaissons fort mal. Et l'idée préconçue que nous nous faisons d'eux explique en partie pourquoi les processus qui conduisent à l'adhésion extrémiste demeurent souvent socialement invisibles. Comment donc devient-on extrémiste ? La troisième, sans doute la plus difficile, relève de la psychologie de l'extrémisme. Comment est-il possible d'adhérer de façon si inconditionnelle à un système d'idées que certains puissent produire des actes criminels sans aucun regard pour d'autres valeurs ou pour leurs intérêts matériels ? Cela signifie-t-il que le sens d'autres valeurs ou de ses intérêts a disparu de l'esprit de l'extrémiste ? Je ne le crois pas. C'est ce que j'appellerai le *paradoxe de l'incommensurabilité mentale*. Sous cet intitulé un peu obscur se cache une réalité de notre vie psychique dont la portée est très générale et dépasse la seule question de la pensée extrême. C'est elle qui permettra de comprendre tout à la fois *pourquoi il est si difficile de faire changer d'avis un extrémiste*, même lorsqu'il est confronté aux contradictions flagrantes de son système mental, et pourquoi, lorsqu'il arrive que celui-ci se repente, il le fait aussi radicalement et parfois aussi rapidement.

En suspendant provisoirement toutes ces questions qui constitueront notre fil conducteur, on peut introduire le problème de la pensée extrême en partant d'un premier étonnement. Comment des systèmes de représentations qui paraissent aussi déraisonnables peuvent-ils perdurer à notre époque ? Le genre de croyances qui sont à l'œuvre dans certains des exemples que j'ai proposés nous apparaissent

aisément comme les manifestations de visions d'un autre âge, et ceux qui les endossent sont vus, tout aussi facilement, comme des arriérés manifestant des idées bonnes pour le *passé*, mais non pour nos sociétés *présentes* caractérisées par leur technologie et une certaine représentation scientifique du monde. Les différentes formes de pensée extrême, qu'elles relèvent de la religion ou de la politique, sont-elles des ersatz du passé, condamnés à disparaître ? Notre étonnement de voir des formes de fanatisme et de radicalité perdurer au sein même des sociétés occidentales indique que ces modes de représentation du monde iraient, en quelque sorte, contre le cours du temps, contre ce que nous croyons si facilement être la marche normale des choses.

De façon plus ou moins implicite, cet étonnement est adossé à une idée ancienne, mais fausse, selon laquelle les progrès des sociétés et de la connaissance que nous avons du monde seraient de nature à faire reculer et même disparaître les idées saugrenues, les croyances fausses et tout particulièrement leurs expressions les plus radicales. En d'autres termes, la métaphore des vases communicants contamine implicitement nos représentations des rapports entre l'empire de la connaissance et celui des croyances. Ce que l'un gagnerait, l'autre le perdrait, et réciproquement. J'ai beaucoup développé ces idées dans mes livres *Vie et mort des croyances collectives* et *L'Empire des croyances*, mais je veux rappeler ici quelques-unes des remarques qui font comprendre pourquoi cette métaphore est inopérante.

Cette métaphore est l'expression d'une thèse qui fut défendue un temps et considérée comme désirable, en particulier aux

XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En effet, il apparaissait à certains que le progrès de la raison était en mesure de faire advenir une société d'où toute forme de superstition, de croyances fausses, aurait été bannie. Paul Bert ne déclara-t-il pas : « Avec la science, il n'y aura plus de superstitions ni de croyances aux miracles, plus de coups d'État et de révolutions » ?

Beaucoup concevaient l'histoire de l'humanité de façon ontogénétique, en d'autres termes, on soutenait qu'elle avait connu un état infantin pour devenir aujourd'hui enfin adulte<sup>2</sup>. L'Europe étant, dans cette perspective, le fleuron le plus avancé de l'histoire de l'humanité tandis que de nombreux peuples, les « primitifs » étudiés par les anthropologues, étaient restés dans la condition de l'enfance.

Ceux qui défendaient cette thèse trouvaient dans la persistance de ces peuples à adhérer à des croyances magiques un argument incontournable. Lévy-Bruhl (1951, p. 20) soutint même l'idée, avec un certain succès, que non seulement il y avait une différence d'évolution sociale entre les peuples occidentaux et les « primitifs », mais qu'encore ces derniers ne pensaient pas de la même façon que *nous*. Alors que *nous* étions capables de rationalité, il n'en allait pas de même pour ces êtres animés par une pensée *prélogique* : « Il faut donc renoncer à ramener d'avance les opérations mentales à un type unique, quelles que soient les sociétés considérées, et à expliquer toutes les représentations collectives par un mécanisme psychologique et logique toujours le même. »

Bien sûr, depuis les Lumières, de nombreux savants et commentateurs ont annoncé la disparition des religions, qu'ils

croyaient inexorable, mais la thèse que j'évoque ici est plus générale encore. Edward Burnett Tylor, le premier anthropologue « institutionnel » de l'histoire (il occupa en 1896 la chaire d'anthropologie d'Oxford), concevait lui aussi que l'histoire des hommes était encadrée par le développement d'un esprit humain allant vers une complexité et une rationalité croissantes. Pour lui, les croyances, les mythes, tout ce qui éloignait la pensée de la rationalité objective était des survivances d'un autre temps, utiles pour l'anthropologue qui voulait étudier les configurations révolues de notre cognition, mais condamnées à disparaître des sociétés modernes.

Ces thèses étaient soutenues par le progrès remarquable de la science, qui semblait pour beaucoup de nature à résoudre les problèmes de l'humanité et à la libérer de son carcan de croyances. Certains, comme Freud (1981, p. 226- 227), en appelaient même à une dictature de la raison : « Puisse un jour l'intellect — l'esprit scientifique, la raison — accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! Tel est notre vœu le plus ardent. »

Dans quelques disciplines, certains pensaient même que le processus de connaissance était presque achevé. C'est cette ambition que lord Acton confessait pour les sciences historiques dans la première édition de *Cambridge Modern History*. Même s'il admettait que tous les problèmes n'étaient pas encore résolus, il considérait cette situation comme provisoire. Dans la deuxième édition de l'ouvrage, soixante ans plus tard, comme le rapporte Carr (1988), on estimait que la recherche était sans fin et qu'il n'y avait pas d'histoire objective <sup>3</sup>.

De la même façon, en physique, la progression des connaissances scientifiques donnait le sentiment à certains que les mystères de l'univers étaient en passe d'être résolus définitivement. Lord Kelvin, par exemple, considérait que cette discipline était presque achevée si l'on exceptait deux problèmes : le rayonnement du corps noir et l'expérience de Michelson.

Le développement ultérieur de la science en général et de la physique en particulier démontrera la naïveté de ce genre de point de vue. Cette discipline ne fut pas seule à connaître, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, une profonde remise en question, mais de toutes, c'est sans doute celle dont les révolutions internes furent les plus remarquables.

Parmi les trois principaux axes de ces incroyables turbulences, deux furent le résultat de la résolution des problèmes mineurs évoqués par Kelvin : le premier (rayonnement du corps noir) permit d'aboutir à la physique quantique, le second (expérience de Michelson et Morley), à la théorie de la relativité restreinte.

Si l'on tentait aujourd'hui, comme le fit lord Kelvin en son temps, de répertorier ce qui fait question en science physique, on dénombrerait un nombre de zones d'obscurité très important. Cela revêt *a priori* la forme d'un paradoxe : comment la connaissance et l'inconnaissance peuvent-elles progresser de concert ?

Ce paradoxe est résolu facilement si on substitue à la métaphore des vases communicants, que j'ai évoquée plus haut, celle de la sphère de Pascal. Si la connaissance est une

sphère, explique Pascal, sa surface est en contact avec ce qu'elle ne contient pas, c'est-à-dire l'inconnu. De ce fait, à mesure que la connaissance progresse et que la surface de cette sphère fait de même, l'aire en contact avec l'ignorance ne cesse de progresser elle aussi. En réalité, ce n'est pas tant l'ignorance qui croît symétriquement à la connaissance que la *conscience* de ce qui est inconnu, c'est-à-dire la conscience du manque d'information qui caractérise notre appréhension de certains sujets. Ainsi, si lord Kelvin était persuadé que la connaissance physique de l'univers était presque achevée, c'est que l'état d'avancement de sa discipline ne lui permettait pas de prendre conscience de l'immensité de ce qui était encore inconnu. Or, cette conscience accrue de ce qui est inconnu autorise toutes les manœuvres de l'imagination. Ces exercices ne demeurent pas confinés à la science-fiction, ils s'incarnent le plus souvent dans des croyances originales qui doivent leur origine à la stimulation des potentialités de l'imaginaire humain que permettent les progrès de la science.

Les progrès de la connaissance ne sont donc pas en mesure de réduire à rien l'empire des croyances pour cette première raison qu'ils *élargissent le domaine du concevable*, ce qui est de nature à engendrer de nouvelles croyances. En effet, une croyance a besoin, pour être formulée et se diffuser, d'être à portée de l'imagination de tous.

Par exemple, la découverte que la Terre n'est pas au centre de l'Univers, pas plus que notre système solaire ou notre galaxie, qu'il existe d'autres planètes et que, conjointement, il est possible de fabriquer des engins volants a rendu *concevable* l'existence d'extraterrestres capables de venir éventuellement jusqu'à nous. Cette croyance, qui constitue l'un des grands



mythes du XX<sup>e</sup> siècle, est en quelque sorte rendue possible par le développement de la science. Aujourd'hui, si nous sommes témoins d'un phénomène céleste atypique, nous pensons immédiatement, même sur le mode ironique, à l'hypothèse extraterrestre. *A contrario*, une telle observation au Moyen Âge n'autorisait pas de telles conjectures.

En effet, les « prodiges célestes » ont toujours existé. Par le passé, ces faits étranges (comme les figures sphériques apparues dans le ciel de Bâle en 1566 ou celles de Nuremberg en 1561) étaient colportés par des brochures, que l'on appelait des « occasionnels » et qui passaient de main en main, de village en village. Ils y côtoyaient les récits de catastrophes naturelles, de naissances d'enfants monstrueux, etc. En 1560, par exemple, Pierre Boaistuau publiera ses *Histoires prodigieuses*, dont les différents chapitres décrivent l'apparition de monstres sur la Terre, de prodiges dans le ciel, de tremblements de terre, d'inondation ou de pluie de feu et de pierres. Ce qui frappe lorsqu'on prend connaissance de ces brochures, c'est le fait que les phénomènes naturels sont mis sur le même plan que les phénomènes surnaturels. Et tous sont interprétés de la même manière : ils sont la manifestation de la volonté de Dieu (colère ou avertissement). Les prodiges célestes ne font pas exception à la règle, ils sont vus, eux aussi, comme des théophanies et non comme la preuve de l'existence de visiteurs extraterrestres. Les progrès de la science, donc, pour les millions de personnes qui croient à la possibilité de l'existence de visiteurs extraterrestres, n'ont pas fait reculer la croyance, mais ont contribué à sa *métamorphose*. Si l'on observe, même superficiellement, l'imaginaire contemporain, on ne peut qu'être frappé de ce que la connaissance, et le

développement technologique qu'elle permet, savonne la pente de toutes sortes de rêveries qui constituent une partie des mythologies d'aujourd'hui : la création d'un être artificiel doué de vie, les voyages dans le temps et à travers l'espace, l'imaginaire du clonage et de la manipulation génétique, la révélation des pouvoirs secrets de notre esprit...

D'autres arguments peuvent rendre compte de la pérennité de l'empire des croyances (même extrêmes) dans nos sociétés contemporaines ; par exemple, le fait que certaines questions (notamment celles qui interrogent le sens du monde) ne peuvent trouver de réponses scientifiques, ou encore celui de constater que la spécialisation intellectuelle ininterrompue engendre des notions et un vocabulaire hyperspécialisés qui favorisent les malentendus et l'émergence de croyances pseudo-scientifiques. On peut aussi souligner que la croyance rend des services qu'une vision strictement rationnelle du monde ne peut pas rendre, elle permet de réduire toutes sortes d'incertitudes et propose des modes d'actions (fallacieux) sur le monde qui peuvent donner le sentiment à l'individu de mieux maîtriser son destin. On pourrait, de même, montrer que la structuration contemporaine du « marché cognitif <sup>4</sup> », en particulier depuis l'apparition du phénomène Internet, n'est pas toujours favorable à la diffusion de la connaissance. En effet, il suffit d'entrer le terme « astrologie », par exemple, dans n'importe quel moteur de recherche généraliste pour obtenir en bien plus grand nombre des sites favorables à l'astrologie que des sites critiques. Pour avoir tenté cette expérience, j'ai constaté que les premiers représentaient plus de 89 % des sites disponibles...

Mais la pérennité et la vivacité des croyances dans notre monde contemporain tiennent à une raison plus essentielle encore que celles que je viens d'évoquer. Ainsi, parallèlement aux progrès de la connaissance humaine, l'individu reste ce qu'il a toujours été, c'est-à-dire un sujet dont les capacités à connaître sont lestées par des limites indépassables. Notre rapport au monde peut se faire selon deux modalités : la connaissance et la croyance. Sur bien des sujets, nous sommes des individus connaissants et non des croyants. Par exemple, vous savez que vous tenez entre les mains un livre qui s'intitule *La Pensée extrême*, cela n'a rien d'une croyance. Sur bien d'autres, en revanche, vous ne pouvez être autre chose qu'un croyant : quel temps va-t-il faire cet été ? Réussirez-vous professionnellement ? Quel est ce cri que je perçois au loin dans la nuit ?

Nous sommes définitivement des croyants sur toutes sortes de sujets parce que nous n'avons pas accès aux informations qui nous permettraient de *connaître* ou, lorsque nous possédons ces informations, nous ne les traitons pas bien.

En fait notre esprit est limité, c'est pourquoi nous ne serons jamais des êtres de pure rationalité, même si nos croyances les plus spectaculaires ne manquent jamais d'une certaine logique, comme nous le verrons. En d'autres termes, le lest qui s'impose à notre pensée nous empêche d'être des sujets *omniscients* et fait mécaniquement de nous des sujets *croyants*. Ce lest est de trois natures (je reviendrai sur ce point au début du premier chapitre). Tout d'abord, notre esprit est limité *dimensionnellement* parce que notre conscience est prisonnière d'un espace restreint et d'un présent éternel, ce qui nous empêche très souvent d'accéder à l'information nécessaire à

l'établissement d'un jugement équilibré. Par ailleurs, il est encore limité *culturellement* car il interprète toute information en fonction de représentations préalables. Et enfin, il est lesté *cognitivement* car notre capacité à traiter l'information n'est pas infinie et que la complexité de certains problèmes excède les potentialités de notre bon sens.

Parce que ces trois traits sont des caractéristiques anthropologiques de la pensée, nos sociétés demeureront des sociétés de croyances, quel que soit l'état de développement de la connaissance humaine. Pour cette raison aussi, les croyances qu'on nommera « extrêmes » ne disparaîtront pas de l'horizon de notre contemporanéité. Elles incarneront, au contraire, une forme paradoxale de modernité, comme nous le verrons. Loin d'être des résidus d'un passé révolu, elles sont une pure expression de notre contemporanéité. Elles expriment une logique forte qu'il s'agira de décrypter. En effet, les individus, les groupes qu'ils composent et qui seront l'objet de notre enquête, loin d'être des monstres d'irrationalité, apparaîtront, si l'on nous permet l'expression, *extrêmement* logiques.

---

1

Cf. Heinich (2005, p. 106).

↩

2

Cette thèse est plus connue en sciences sociales sous le nom d'évolutionnisme et fut défendue par de très nombreux penseurs, parmi lesquels on peut citer tout aussi bien Fontenelle, Condorcet, Comte, Frazer, Morgan que Freud.

↩

3

Sur cette question, voir Revel (2001).



4

J'ai développé cette notion dans Bronner (2003). Le marché cognitif appartient à une famille de phénomènes sociaux (à laquelle appartient aussi le marché économique) où les interactions individuelles convergent vers des formes émergentes et stables (sans être réifiées) de la vie sociale. Il s'agit d'un marché car s'y échange ce que l'on pourrait appeler des produits cognitifs : hypothèses, croyances, connaissances, etc., qui peuvent être en état de concurrence, de monopole ou d'oligopole.



# 1

## Les extrémistes sont-ils des fous ?

« On n'a plus de raison, quand on n'espère plus d'en trouver aux autres. »

LA ROCHEFOUCAULD,  
*Maximes et réflexions diverses*

### *Étymologie et définitions ordinaires de l'extrémisme*

Il est d'usage d'inaugurer une réflexion en convoquant l'étymologie des termes qu'elle implique. Cet exercice est parfois intéressant, mais il n'indique pas plus, assez souvent, que la formidable plasticité du langage et la capacité des mots à signifier aujourd'hui tout autre chose que ce qu'ils signifiaient hier. Au mieux, ces interprétations étymologiques peuvent bénéficier d'un effet de dévoilement qui met au jour l'épaisseur historique d'un terme et les entrelacements implicites qui le lient à des notions connexes. En ce qui concerne la pensée extrême et les termes qu'intuitivement on pourrait placer dans son orbite lexicale : fanatisme, radicalité, terrorisme, etc., les dictionnaires d'étymologie nous indiquent que « fanatique », par exemple, vient du latin *fanaticus* qui désigne celui qui porte le zèle de la religion jusqu'à l'excès. Le *Dictionnaire de l'Académie française* va dans le même sens en proposant : « Qui est emporté par un zèle outré souvent cruel

pour une religion. *Prédicateur fanatique*. Par extension, un zèle fanatique, une rage fanatique [...]. Il signifiait autrefois qui est aliéné d'esprit. »

D'une façon générale, les dictionnaires peuvent nous être utiles non en ce qu'ils proposeraient des définitions idéales de ces termes, mais parce qu'ils formalisent le sentiment courant que nous ressentons face aux manifestations de la pensée extrême.

Selon une vieille tradition sociologique défendue, entre autres, par Durkheim <sup>1</sup>, le scientifique doit prendre garde à ne pas accepter *a priori* des définitions qui relèvent de son bon sens et de la logique ordinaire. Il faudrait mettre à distance ce qu'il appelle nos *prénotions*, en d'autres termes, se méfier de nos idées reçues sur une notion, interroger les catégories mentales avec lesquelles nous appréhendons le réel. Cette recommandation est particulièrement utile, car si nous n'avons pas toujours d'opinion arrêtée sur les phénomènes de la nature, ce qui nous permet d'accepter sans difficulté d'avoir tout à apprendre les concernant, il n'est pas beaucoup de phénomènes sociaux sur lesquels nous n'ayons pas au moins une petite idée. Or, ces « petites idées » peuvent se révéler très illusoires. Nous pouvons croire, par exemple, que les enseignants dépriment plus que les autres corps professionnels <sup>2</sup>, que les restaurants McDonald's utilisent de la viande de ver de terre pour fabriquer leurs hamburgers <sup>3</sup>, ou encore que les Chinois du XIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris cachent leurs morts pour pouvoir faire entrer des travailleurs clandestins sur le sol français <sup>4</sup>. Toutes ces idées sont fausses et montrent que ceux qui y adhèrent n'ont pas toujours une bonne connaissance de

leur environnement social.

La conclusion de celui qui affirme que la connaissance ordinaire du social est *totale*ment illusoire et que la tâche du sociologue devrait être de pratiquer une « rupture épistémologique » inaugurale, comme le proposent Bourdieu, Chamboredon et Passeron (1968, p. 37), me semble cependant être hyperbolique : « La sociologie ne peut se constituer comme science réellement coupée du sens commun qu'à condition d'opposer aux prétentions systématiques de la sociologie spontanée la résistance organisée d'une théorie de la connaissance du social dont les principes contre-disent point par point les présupposés de la philosophie première du social. »

Il est évident que les acteurs sociaux peuvent nourrir des idées fausses sur la vie sociale et ne pas prendre conscience de certaines réalités macrosociologiques, mais il n'est pas moins évident qu'ils ont aussi de grandes compétences dans la compréhension de nombre de phénomènes sociaux. Ces compétences leur permettent d'anticiper au quotidien les actions d'autrui et d'avoir une intelligence de faits collectifs auxquels ils contribuent plus ou moins aveuglément. Si l'on y réfléchit un instant, la vie sociale ne serait guère possible sans cette compétence sociologique des individus.

Nous sommes, le plus souvent, capables de *comprendre* le sens que nos concitoyens confèrent aux actions qu'ils produisent. Ainsi, nous *comprenons*, par exemple, pourquoi tel individu s'est fâché dans telle ou telle circonstance. Nous pouvons même supposer que cette colère est porteuse de sens sans en connaître les raisons exactes. Cette disposition à comprendre



les actions d'autrui est, d'après les recherches en neurosciences les plus récentes, une caractéristique cérébrale spécifique à l'espèce humaine. Comme le précisent Decety et Jackson (2008, p. 68), « au cours des cinq à huit millions d'années qui se sont écoulées depuis la divergence entre la lignée des hominidés et celle des chimpanzés, nos plus proches parents, l'une des évolutions importantes qui caractérisent l'homme est la forte augmentation du volume du cerveau. Cette augmentation concerne surtout les régions qui jouent justement un rôle important dans les mécanismes qui nous permettent de comprendre que nous avons, ainsi que les autres personnes, des états mentaux à l'origine de nos comportements ».

Nous serions donc capables de simuler le point de vue de l'autre pour comprendre et prédire ses conduites. Certaines zones du cerveau sont impliquées dans cette compétence compréhensive <sup>5</sup> : la région temporopariétale, la partie antérieure des lobes temporaux et, tout particulièrement, le cortex préfrontal médian, qui est systématiquement impliqué dans les exercices d'attribution d'intentions à autrui <sup>6</sup>.

Seulement, cette disposition mentale, si nécessaire à la vie sociale, est inopérante parfois, elle est, en quelque sorte, inhibée par certaines situations. Dès lors, nous ne parvenons plus à comprendre autrui et, plus, nous le supposons animé par une forme d'irrationalité. En d'autres termes, nous interprétons ses actions comme la conséquence de *causes*, et non de *raisons*. Nous supposons qu'il agit comme il le fait, ou qu'il croit ce qu'il croit, parce qu'il serait obscurément victime d'une passion irraisonnée, d'une maladie mentale ou d'un

mystérieux déterminisme social. C'est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de rendre compte d'actions et de croyances, comme celles que manifeste la pensée extrême, qui sont inspirées par des systèmes de représentation auxquels nous n'adhérons pas et qui conduisent les individus à produire des actions que nous n'approuvons pas. Ce sentiment d'incompréhension face à la pensée extrême est donc fondamental pour mon propos. C'est pourquoi il me faut l'examiner un peu plus attentivement.

Pour introduire le plus simplement possible cette question, je rappellerai une anecdote historique bien connue. Les hiéroglyphes égyptiens ont longtemps paru indéchiffrables, il a fallu la découverte de la pierre de Rosette par l'expédition d'Égypte du capitaine Bouchard à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et les travaux incessants du jeune Champollion pour éclaircir définitivement l'énigme d'une langue tombée dans l'oubli depuis plus de quinze siècles. Le problème était si complexe et demandait tant d'efforts, affirme la légende, que, le 14 septembre 1822, Champollion, après avoir déclaré à son frère qu'il « tenait l'affaire », dut se reposer durant cinq jours entiers !

L'attitude de nos contemporains nous apparaît parfois comme ces hiéroglyphes qui causèrent tant de soucis aux hommes des siècles précédents : indéchiffrables, et nous n'avons pas forcément autant de temps et de motivation que Champollion pour comprendre nos semblables au quotidien. Pourquoi donc, *dans certaines circonstances*, les logiques de l'autre ne m'apparaissent-elles pas ? Une autre façon de poser la question, et qui indique déjà la voie pour y répondre, est la

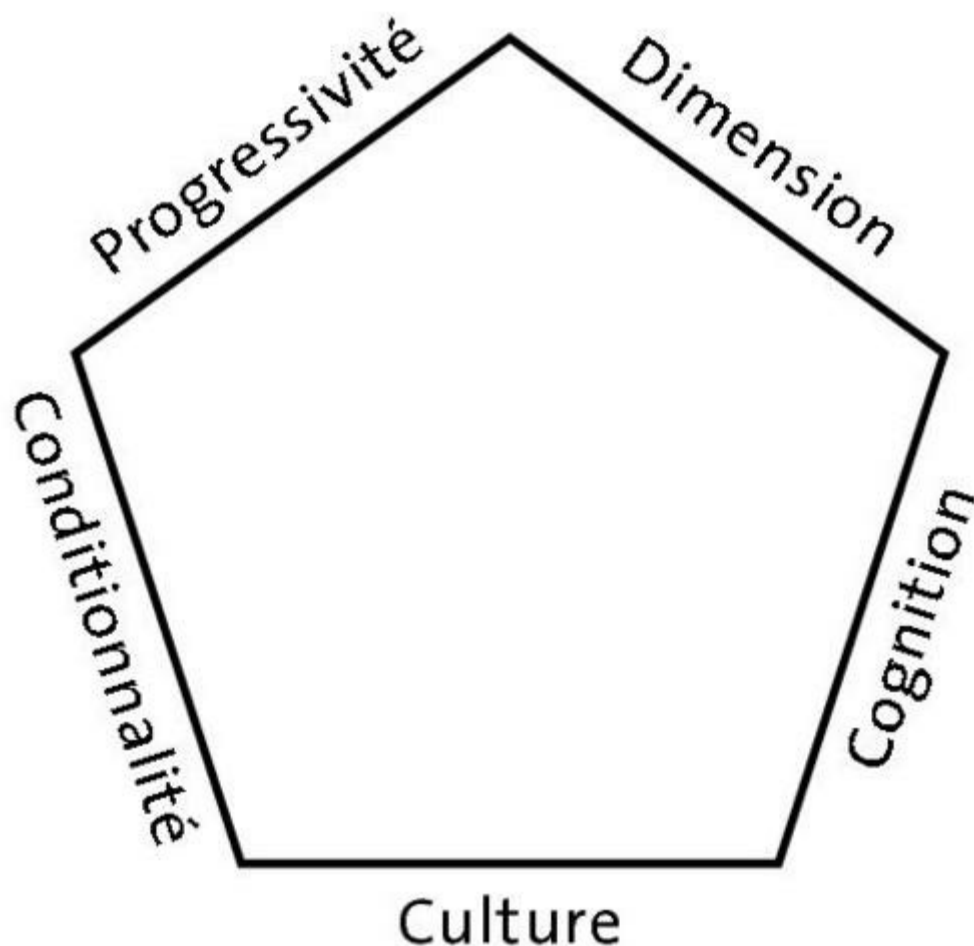
suivante : d'où vient que nous ayons, en général, moins de charité pour autrui que pour nous-mêmes lorsqu'il est question d'expliquer des croyances erronées ou des pratiques contre-productives ? Ainsi, nous serions tous prêts à reconnaître qu'à plusieurs reprises, au cours de notre vie, nous avons endossé toutes sortes de croyances dont nous sommes aujourd'hui convaincus qu'elles sont fausses (n'avons-nous pas tous cru au Père Noël ? ). Pour autant, il nous paraîtrait injuste d'être considérés comme idiots ou déments du seul fait de ces erreurs. Nous savons que nos décisions approximatives, nos adhésions à des croyances politiques, religieuses, nos bonnes résolutions intenables, etc., sont, ou ont été, les conséquences d'une capacité logique partiellement affaiblie par un effet de situation, plutôt que les symptômes ou les effets d'une folie passagère.

Nous le savons parce que nous n'avons pas d'efforts à faire pour reconstruire la logique qui fut la nôtre à ce moment-là : les *raisons* qui nous ont conduits à cette erreur nous sont immédiatement disponibles. Voilà tout simplement ce qui nous manque lorsque nous observons les manifestations de croyances qui ne nous sont pas familières. Leurs raisons ne sont pas hors de portée, mais il est nécessaire, pour en prendre connaissance, de faire un effort que nous ne sommes pas toujours prêts à consentir. Nous préférons, c'est plus rapide, trouver leurs tenants bêtes, fous et/ou méchants et céder à ce que Kant (1986, p. 526) appelait la « raison paresseuse ».

Pour faire écho à l'anecdote concernant Champollion, on peut imaginer une sorte de pierre de Rosette pour déchiffrer les hiéroglyphes de la vie sociale. Il s'agit de passer outre la première impression d'irrationalité que nous pouvons avoir

lorsque nous observons les croyances, les pratiques d'autrui qui nous paraissent étranges, voire que nous désapprouvons.

La pierre de Rosette était une dalle de basalte portant un décret trilingue (en hiéroglyphes, en démotique et en grec). Ici elle est de forme pentagonale. Chaque face de ce pentagone renvoie à une question essentielle qu'il faut se poser face à une croyance ou à une attitude que l'on juge particulièrement irrationnelle. Il s'agit d'une formule simple, que l'homme du quotidien utilise souvent intuitivement, mais pas assez méthodiquement. Son utilisation est élémentaire : si vous pouvez répondre par l'affirmative à l'une de ces questions, c'est probablement que vous avez à juger une idée ou un acte pas si irrationnel qu'il n'y paraît.



La première question à se poser est peut-être celle-ci : le croyant adhère-t-il *vraiment* à la croyance ? Celle-ci implique la dimension de *conditionnalité* de la croyance.

La plupart du temps, lorsque nous agissons en fonction d'un principe, nous y croyons fermement. Mais ce n'est pas toujours le cas. Nous pouvons prendre notre parapluie, par exemple, par simple mesure de précaution, sans croire *fermement* qu'il va pleuvoir cette après-midi. Or, les observateurs ont tendance à déduire mécaniquement d'une action qu'elle est inspirée par une croyance inconditionnelle. Lorsque cette croyance est absurde, il en infère alors la bêtise du croyant. Mais, assez souvent, les choses sont plus subtiles. Ce croyant peut très bien n'adhérer que très

conditionnellement à sa croyance, ce que ne voit pas l'observateur s'il ne fait pas d'efforts. C'est ce qui se produit presque toujours avec les croyances superstitieuses, par exemple. Il nous arrive de céder à la tentation qu'elles constituent, sans pour autant y adhérer vraiment. On pourrait parler de « croyances minoritaires <sup>7</sup> » parce qu'elles sont si peu présentes dans notre esprit que, la plupart du temps, nous les ignorons. Elles ne surgissent, assez souvent, qu'à l'occasion d'une situation qui nous angoisse. Dès lors, nous pouvons être tentés de céder à la stratégie du « on ne sait jamais ». Ce sont des croyances de ce genre qui s'exprimèrent en janvier 1991, lorsque certains Français se mirent à stocker du riz, des pâtes, de l'huile, en prévision de la guerre du Golfe qui semblait inéluctable. Dans cette affaire, les commentateurs, journalistes, intellectuels stigmatisèrent tous la stupidité des gens, leur irrationalité. Or, en faisant une étude un peu plus approfondie du phénomène (par exemple, en interrogeant les individus concernés, en observant qu'ils ne stockaient que quelques paquets de pâtes et de riz et non des dizaines de kilos comme ils auraient dû le faire s'ils avaient *réellement* cru à une pénurie alimentaire, etc.), je me suis aperçu qu'il s'agissait d'une simple stratégie de précaution qui n'était pas du tout inspirée par une croyance inconditionnelle. Ces individus ne se sentaient pas concernés par les commentaires accablants de la presse de l'époque. Ils savaient bien que leur mesure de précaution ne servirait probablement à rien, mais comme le riz et les pâtes ne coûtent pas cher et qu'ils se conservent bien, ils ne voyaient pas bien en quoi il était stupide de ne pas vouloir tenter le diable à un moment où l'on présentait l'armée irakienne comme la quatrième du monde et où personne ne connaissait exactement la durée et les conséquences de ce conflit.

Avant de condamner un individu qui semble adhérer à des croyances stupides, il convient de s'interroger sur la force réelle de sa conviction.

Une autre question fondamentale qu'il convient de se poser pour comprendre les croyances d'autrui est la suivante : la croyance s'explique-t-elle par la *condition dimensionnelle* de celui qui l'endosse ?

Notre accès à l'information est limité parce que notre conscience est située dans le *temps* et dans l'*espace* (c'est là la condition dimensionnelle de l'homme). Par exemple, on a cru un temps que le paradis de la Bible existait réellement. Certains ont même tenté de le trouver. Cette croyance n'avait des chances d'être convaincante que parce que l'homme n'avait pas encore visité toute la surface terrestre. Sa conscience étant « spatialement » limitée, rien n'interdisait une telle rêverie.

De la même façon, notre conscience est située dans le temps. Par exemple, l'an 2000 a suscité toutes sortes de fantasmes. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, on imaginait volontiers que le ciel en l'an 2000 serait constellé de machines volantes. Jules Verne, dès 1889, rêvait à des aérocars ou des aérotrains qui devaient circuler par l'intermédiaire de tubes pneumatiques à air comprimé. Certains affirmaient que chaque foyer posséderait son fiacre volant, ou son aéroscaphe, sorte de barque volante faisant office de moyen de transport individuel ou familial. On imaginait encore des métros aériens avec vingt viaducs à l'entrée de Paris qui arriveraient de tout l'univers...

Si ces croyances nous font sourire, c'est que nous savons *aujourd'hui* qu'elles sont fausses. Nos descendants riront sans

doute de nos croyances, car quels que soient les progrès de la connaissance, notre conscience reste définitivement limitée dans le temps et l'espace, et sans cesse, notre esprit pallie cette insuffisance en convoquant la croyance. Assez souvent, l'individu adhère à toutes sortes d'idées fausses et qui peuvent paraître irrationnelles à l'observateur. Ce sentiment disparaîtrait si l'observateur voyait qu'elles résultent d'un esprit qui ne peut avoir accès à toutes les informations en raison de sa situation dimensionnelle.

La troisième question nécessaire pour comprendre les croyances d'autrui se réfère à la dimension *cognition* de cette pierre de Rosette : la croyance s'explique-t-elle par les limites cognitives de notre rationalité ? Il s'agit de souligner que certaines de nos idées fausses sont la conséquence du fonctionnement « normal » de notre esprit. En effet, elles peuvent être inspirées par des procédures mentales que nous utilisons avec une telle habitude qu'elles deviennent presque des routines. Si nous les mobilisons aussi fréquemment, c'est qu'elles nous rendent de précieux services et proposent des solutions acceptables à nos problèmes. Y avoir recours n'a donc rien de dément, mais il se trouve qu'elles nous conduisent parfois à commettre des erreurs sévères. Par exemple, il nous est à tous arrivé de secouer un peu, ou de frapper du poing, un appareil électrique au fonctionnement un peu déficient. Nous savons bien que cette solution est grossière, mais souvent nous constatons, ce faisant, une amélioration : l'image revient, le son est plus clair. Nous attribuons ce résultat à un faux contact quelconque. Bref, nous ne savons pas très bien pourquoi ça marche, mais nous *constatons* que ça marche. Alors nous continuons, jusqu'au jour où notre coup de poing



détruit irrémédiablement la télévision ou le poste de radio. Secouer frénétiquement des appareils électriques ne doit pas leur faire grand bien. Mais le faux contact étant une panne des plus banales, le faire, c'est souvent choisir une solution provisoirement acceptable au problème. Voilà tout le paradoxe : c'est précisément cette solution, qui nous a rendu tant de services au jour le jour, qui finit par détruire notre appareil.

Beaucoup de nos erreurs viennent de la confiance excessive que nous accordons à des routines mentales qui généralement fonctionnent assez bien <sup>8</sup>. C'est pourquoi elles ne sont pas totalement déraisonnables, même lorsque les conséquences qu'elles engendrent sont cocasses ou dramatiques.

La vie quotidienne nous confronte souvent à des situations dont la complexité excède, sur le court terme, nos capacités cognitives. Nous pouvons alors céder à des raisonnements captieux intuitivement satisfaisants, mais qui conduisent à des idées fausses. L'observateur devra donc toujours se demander si les croyances de ses contemporains ne résultent pas de ces pentes naturelles de l'esprit et se gardera de les attribuer à la bêtise car leur universalité le concerne tout autant que les individus qu'il observe.

Le quatrième axe de cette pierre de Rosette concerne la *culture* : la croyance s'explique-t-elle par les limites culturelles de notre rationalité ?

Notre culture, nos systèmes de représentations nous aident à comprendre le monde. Mais il arrive assez souvent que ces représentations constituent aussi un obstacle entre nous et le

monde. Nous traitons les informations en fonction de ce filtre interprétatif, avec un résultat ne correspondant pas toujours aux normes de la rationalité objective. Nous avons longtemps cru que les sociétés exotiques, avec des systèmes culturels très différents des nôtres, étaient peuplées d'individus naïfs, à l'esprit enfantin, voire franchement illogique. Or, lorsque les anthropologues ont entrepris de comprendre les individus qu'ils observaient, c'est-à-dire de voir leurs croyances comme le résultat de logiques culturellement situées, ils ont effacé ces images stéréotypées du « primitif » un peu idiot. Ils n'ont vu que des individus qui se comportaient de façon raisonnable, compte tenu des représentations du monde qui étaient les leurs. On s'est, par exemple, longtemps étonné de la stabilité du système des castes en Inde (que la Constitution de ce pays a aboli en 1947). Cette situation semblait paradoxale : les « intouchables », ceux qui, *a priori*, avaient le plus de raisons de contester cet ordre (parce qu'ils constituaient la frange la plus basse de cette société très hiérarchisée), étaient aussi ceux qui avaient le plus tendance à la respecter. Pour éclaircir ce paradoxe, Max Weber (1971, p. 461) expliqua que ce système commandait à l'individu de respecter l'activité professionnelle prescrite à sa caste, et de remplir les devoirs qui en découlaient. Mais ce commandement n'était aussi bien suivi d'effet, poursuivait Max Weber, que parce qu'il était lié à l'idée de la transmigration des âmes, en raison de laquelle chacun croit qu'il peut améliorer ses chances de réincarnation en respectant les préceptes de sa caste. D'où ce paradoxe, que Weber soulignait, mais pour montrer qu'il n'était paradoxe que du point de vue de l'observateur étranger au système social en question : ce sont les castes les plus basses qui, compte tenu de leurs croyances, ont le plus intérêt à se conformer aux devoirs

de leur statut social.

Certaines croyances nous paraissent donc absurdes ou contre-productives seulement parce que nous ne faisons pas l'effort de reconstruire l'univers culturel qui les inspire.

Si aux quatre premières questions vous avez répondu par la négative, il vous reste enfin à prendre en compte la dimension de la *progressivité* de la croyance : comment le croyant en est-il arrivé à croire ce qu'il croit ?

Certaines idées paraissent relever de l'irrationalité aux observateurs parce qu'ils se fondent uniquement sur leur contenu, souvent en rupture avec le sens commun, et négligent le caractère graduel de l'adhésion à ces idées. Or, chaque moment de l'adhésion peut être considéré, dans son contexte, comme raisonnable, même si, à son terme, celle-ci apparaît à l'observateur comme relevant légitimement du grotesque. La doctrine finale peut bien être moquée par les commentateurs, elle ne suscite l'adhésion du futur croyant qu'après de nombreuses étapes. Ce point est particulièrement important car il est souvent à l'œuvre dans les croyances extrêmes.

Certains individus en viennent à adhérer à des idées qui semblent indéfendables à la plupart des autres individus (lesquels se demandent, justement, comment il est possible d'endosser de pareilles idées sans être fou), mais c'est généralement le fruit d'un parcours intellectuel gradué. Chaque étape a poussé l'individu vers la pensée extrême, mais chacune d'entre elles, prise séparément, peut sans doute être considérée comme raisonnable. L'observateur, qui n'est pas

prêt à faire l'effort de reconstruire le cheminement intellectuel de celui dont il observe les croyances, passe à côté de l'essentiel, car il ne perçoit que l'idée constituée, sans rien voir de son processus de constitution.

Pour résumer ce que j'ai voulu dire jusqu'à présent, rappelons que la logique ordinaire est particulièrement compétente pour comprendre les actions d'autrui, mais que, dans de nombreuses situations que permet d'anticiper une méthode simple fondée sur cinq questions, on peut s'attendre à ce qu'elle commette une erreur de diagnostic. Or, la pensée extrême est sans doute, plus que toute autre manifestation de la vie sociale, susceptible d'inspirer des interprétations fautives.

## *La compréhension est-elle une forme de complicité ?*

Rendre compte de la croyance extrême en en faisant un produit de la rationalité humaine n'est pas sans poser problème. Cela peut, notamment, apparaître comme une forme de complicité intellectuelle. En effet, l'horreur absolue que nous ressentons légitimement face à certaines exactions historiques nous incite à penser (à espérer) qu'elles ont été produites par des individus dépouillés de leur humanité, qui ne sont en rien des alter ego, des autres nous-mêmes. Nous pensons implicitement que chercher à comprendre ces actions, c'est nécessairement les condamner plus mollement. Explorer

les raisons qui conduisent des individus à faire s'écraser des avions sur des tours où travaillent des milliers d'innocents ne relève-t-il pas d'une indulgence inopportune ? Cette forme de complicité choquerait le sens moral du citoyen moyen. Le nazisme et son interprétation ont, par exemple, suscité ce genre de débats, parce que le nazisme constitue l'une des manifestations les plus effroyables qu'il se puisse imaginer de l'extrémisme. Pour cette raison, les propos d'Hannah Arendt (1966), qui ne parvenait pas à voir en Eichmann un démon inhumain, ont scandalisé.

Parce que la pensée extrême inspire parfois des croyances et des actes qui nous paraissent incarner le mal absolu, nous préférons lui supposer une forme d'irrationalité incompréhensible, de psychopathie, voire de foncière inhumanité. Ces termes, en réalité, décrivent mieux l'ampleur de notre indignation que les processus mentaux dont ces actes sont le fruit.

Plusieurs raisons à cela.

Si ces actes étaient réellement produits par des non-humains (des animaux par exemple), nul ne songerait à les juger. Un chien qui s'attaque à un bébé peut être abattu parce qu'il est dangereux, mais non parce que sa sauvagerie est évaluée du point de vue du bien et du mal.

En outre, il est vrai que les fous existent et l'on en compte sans doute dans les rangs des nazis, des terroristes islamistes ou des disciples de sectes suicidaires, seulement il est difficile de supposer que des millions, des milliers ou même des dizaines de personnes perdent la raison et avec elle la moralité. L'idée

que la pensée extrême caractériserait un esprit dérangé est séduisante dans la mesure où elle nous permet d'ériger une zone d'étanchéité entre des actes que nous détestons et nous-mêmes ; mais elle n'est guère opérante, comme nous le verrons, car elle ne décrit pas du tout le profil psychologique des extrémistes. D'ailleurs, si ces crimes étaient réellement produits par des fous, nous ressentirions sans doute de l'effroi, mais non point de l'indignation. Ainsi, Damasio (1995) a montré que certaines lésions cérébrales entraînent des déficits du jugement moral et conduisent, dans certains cas, ceux qui en souffrent à produire des actions répréhensibles. Nous pouvons craindre de tels individus, les trouver dangereux, mais nous ne pouvons pas dire que leurs actes nous indignent car nous savons qu'ils ont été différents, que c'est à cause d'un handicap dont ils ne sont pas responsables qu'ils sont devenus tels. Nous savons que leur comportement d'aujourd'hui est déterminé par des *causes* biologiques et non des *raisons*. C'est que nous ne pouvons tout à la fois être indignés moralement *et* considérer les individus sur lesquels notre jugement porte comme dépourvus de raisons d'agir.

Un autre argument joue en défaveur du projet qui entend reconstruire la rationalité subjective des fanatiques. Y répondre me permettra de compléter ce que j'ai pu dire. Certains, en effet, posent en principe qu'admettre les croyances extrêmes dans le champ de la rationalité revient à favoriser le relativisme. Si ces croyances ont, elles aussi, leur rationalité, comment les distinguer de celles qui n'ont jamais poussé personne au meurtre ou au suicide ? Autrement dit, que reste-t-il de la morale si toutes les croyances, y compris celles qui sont ou semblent être les plus absurdes et les plus

condamnables, peuvent être mises sur le même plan ? C'est une inquiétude de cette sorte que traduit Patrick Pharo (1998, p. 55) : « Le problème majeur est d'éviter de retomber dans le piège relativiste car si les théories normatives sont diverses, comment éviter que celui à qui l'on reproche de s'écarter du mieux ne réponde qu'en fait il applique une autre norme du mieux ? »

À cette crainte j'opposerai cet argument : comprendre le raisonnement d'un individu et en admettre les termes et les conclusions sont deux opérations absolument distinctes. Voici un petit problème que je vous soumets et qui me permettra d'illustrer cette idée :

*Une femme a deux enfants, dont une fille. À votre avis, quelle est la probabilité pour que son autre enfant soit un garçon ?*

À ce problème, en moyenne, 70 % des gens répondent : une chance sur deux. Pourquoi ? Parce que, affirment-ils, nous savons tous qu'il y a autant de chances d'avoir une fille qu'un garçon et que le sexe de l'enfant que nous avons pu avoir, par ailleurs, n'influence en rien celui de l'autre. Si je prends cet exemple, c'est parce qu'une majorité de personnes commet une erreur en la matière, ce qui rend difficile une explication par la pure irrationalité. Si vous vous êtes trompé vous aussi, vous admettez facilement, d'une part, qu'il y a un raisonnement qui vous a conduit à cette erreur, et, plus difficilement d'autre part, d'être considéré, en raison de votre erreur, comme un individu stupide et irrationnel. Cela montre qu'erreur et irrationalité ne vont pas forcément de pair. En l'occurrence, l'erreur est pourtant sévère puisque la bonne réponse est qu'il y a 66,6 % de chances pour que l'autre enfant soit un garçon.

Disons-le franchement : ici, c'est la vérité même qui est déconcertante. C'est pourtant la réponse exacte au problème. Pour la faire comprendre, voyons quelles sont les quatre possibilités qu'autorise l'énoncé « une femme a deux enfants ».

Fille	Fille
Fille	Garçon
Garçon	Garçon
Garçon	Fille

La case garçon/garçon est grisée car elle présente une situation incompatible avec les données du problème (lequel énonçait que cette femme a deux enfants, *dont* une fille). Seules les trois autres possibilités se maintiennent et définissent l'espace possible du problème. Comme on le voit, si cette femme a une fille, alors il y a deux fois plus de chances que son autre enfant soit un garçon plutôt qu'une fille. Pour ce problème, comprendre les raisons qui égarent la pensée ne suppose pas du tout qu'on les mette au même niveau que celles qui pourraient nous conduire à la bonne réponse. Cela n'implique aucun relativisme, il y a bien une solution *vraie* au problème et la norme de la vérité n'est pas affaiblie si l'on élucide d'où vient l'erreur. Au contraire, on s'assure de ne pas reproduire cette erreur si l'on *comprend* les raisons qui nous y ont conduits. Rien ne me sépare plus de celui qui fait une erreur que la compréhension des raisons qui l'ont incité à la produire. Cette connaissance me donne la garantie de ne pas l'endosser



moi-même, car elle met à distance ce qui, en moi, aurait pu céder à un raisonnement captieux. Dans ce domaine, comme le précise Boudon (2007), il en va du vrai comme il en va du bien. Il n'y a pas plus de complicité à *comprendre* les raisons d'une croyance dans le domaine du descriptif (vrai/faux) que dans celui du normatif (bien/mal, beau/laid).

Le problème vient en partie de l'ambivalence du terme de compréhension. Dans le langage courant, il engage souvent une forme de compassion et d'indulgence, en effet, mais dans le langage des sciences sociales il n'implique rien de plus que la volonté de reconstruire l'univers mental d'un individu pour interpréter, avec méthode, quels furent les déterminants de ses croyances et de ses actions.

## *Rationalité et extrémisme*

### *1) La crédulité n'est pas nécessairement l'expression de la bêtise ou du manque d'éducation*

Le mardi 25 août 1835 paraît, dans le *New York Sun*, le premier article d'une série qui ne passera pas inaperçue, et qui est intitulé « Grandes découvertes astronomiques faites récemment par sir John Herschel, LLD, FRS & Co au cap de Bonne-Espérance ». Il est ajouté, en sous-titre, qu'il s'agit d'un extrait du supplément de l'*Edinburgh Journal of Science*. Jusqu'au 31 août, ce journal new-yorkais va publier, chaque jour, le récit extraordinaire des premiers observateurs de la vie

sur la Lune. Un récit rendu possible grâce aux performances d'un télescope révolutionnaire dont les détails techniques et l'assemblage sont décrits avec minutie par les articles. À la façon d'un ethnologue observant une société exotique, John Herschel examine d'abord la végétation lunaire. Il s'agit, entre autres, de champs de fleurs rouges ressemblant à des pavots et de grandes aiguilles d'améthyste rouge pâle. Il peut observer bientôt, à l'aide de son formidable télescope, une faune à la fois familière et étrange, des troupeaux de bisons de petite taille, des chèvres unicornes et, le plus fabuleux, des hommes ailés, doués manifestement de raison, que, d'après les articles, les scientifiques nomment *Vespertilio-homo*, c'est-à-dire « hommes-chauves-souris » et que l'opinion va bientôt désigner du terme de « Sélénites », habitants de la Lune. Singeant l'imaginaire biblique, ceux-ci revêtent principalement deux aspects : certains portent des ailes de chauve-souris et sont couverts de poil, sortes de singes améliorés, tandis que d'autres ont des figures angéliques et sont caractérisés par « une infinie beauté ».

Lorsque fut publié ce long récit, à la fois aux États-Unis et en France, on aurait pu s'attendre à ce que ses lecteurs le prennent pour ce qu'il était : un canular. Cet épisode journalistique est d'ailleurs bien connu aujourd'hui sous le nom de *moon hoax*. Mais il n'en fut rien. Il est difficile d'en évaluer la proportion, mais beaucoup de lecteurs <sup>9</sup>paraissent avoir pris ce récit au premier degré. Plusieurs choses semblent avoir rendu ce reportage lunaire crédible.

D'abord, l'astronome Hirschel, censé avoir rédigé ces lignes, a bel et bien existé, il était même fort connu et respecté en son

temps, lié à la Royal Society, *foreign secretary* de l'Astronomical Society, il présidera la Royal Astronomical Society à trois reprises. Pas exactement le genre d'homme, donc, à mettre sur pied ce genre de canular. C'est un spécialiste de la Lune, et il est vrai qu'il effectua un certain nombre d'observations au cap de Bonne-Espérance. S'il ne put guère dénoncer l'usurpation de son nom et toute l'histoire, c'est qu'il était précisément, au moment de la publication de ces tonitruantes pseudo-découvertes, en train de se livrer à des observations astronomiques dans l'hémisphère Sud. Il ne découvrira le pot aux roses qu'à la fin de l'année 1835, alors qu'il est bien trop tard pour dénoncer l'imposture d'un plaisantin assez doué, Richard Adams Locke, jeune reporter au *New York Sun*.

Ensuite, l'article fourmille de détails techniques : les noms de ceux qui ont effectué les esquisses des animaux lunaires sont donnés, la constitution même du télescope est détaillée, idem pour son principe de fonctionnement « révolutionnaire ». Sont exposées encore les questions scientifiques que l'appareil va permettre d'élucider. Tous ces détails paraissent probablement ne pas avoir pu être inventés et donnent de la chair au récit.

Enfin, la Lune est, dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, sujet de toutes les rêveries, y compris scientifiques. On imagine alors, et pour plusieurs décennies encore, que les cratères à la surface du satellite, visibles à l'œil nu, sont des volcans et qu'il y existe une atmosphère et donc une forme de vie. Quelques scientifiques de renom ont défendu ces hypothèses et le sens commun, passionné par ces questions, est en quelque sorte préparé à une découverte majeure dans ces domaines.

Edgar Allan Poe, qui s'est lui-même rendu coupable de plusieurs canulars pseudo-scientifiques, donne un point de vue sur le *moon hoax* qui nous en dit plus sur le genre de croyances qu'a suscité ce canular. Son analyse constitue l'introduction idéale à ce chapitre : « Point le plus étrange de tous, écrit-il, ceux qui doutèrent le firent principalement sans en connaître les raisons, sans être capables de dire pour quelles raisons. Il s'agissait des ignorants, de ceux qui n'étaient pas informés des choses de l'astronomie, des gens qui ne pouvaient y croire parce que les choses étaient trop nouvelles, trop en dehors des connaissances habituelles <sup>10</sup>. »

Poe mentionne l'étrangeté du constat qu'il fait, en même temps qu'il en tire une conclusion très instructive pour l'énigme qui nous intéresse ici : pourquoi sont-ce les gens les plus instruits qui furent le plus facilement bernés par ce canular ?

Ceux qui crurent à ce canular lunaire, explique Edgar Allan Poe, n'étaient pas des gens ignorants, sans éducation, il s'agissait, pour beaucoup, d'individus qui étaient plus ou moins initiés aux problèmes astronomiques de leur temps, qui avaient une curiosité pour ces questions. Ce genre de constat comme on va le voir, a une portée très générale et dépasse largement le cadre du *moon hoax*. En fait, on trouve rarement de lien entre l'adhésion à des croyances douteuses et le manque d'éducation. Le plus souvent, c'est même l'inverse qui est vrai ! Ce qui est franchement contre-intuitif. On l'a vu dans l'introduction de ce livre, un courant intellectuel dominant a opposé raison et croyance au point d'espérer que les progrès de la connaissance humaine seraient de nature à

faire disparaître l'empire des croyances. Cette opposition raison/croyance est en fait bien antérieure au siècle des Lumières, c'est une idée vieille comme la philosophie puisqu'on peut la faire remonter aux présocratiques et en particulier à Parménide, pour qui la croyance, l'opinion (qui sont ici synonymes) ou la *doxa* est à opposer à la vérité et à l'être, elle est même le négatif du « cœur sans tremblement de la Vérité <sup>11</sup> ». On ne s'étonnera pas de savoir que Platon n'avait pas une conception contraire à celle de Parménide lorsqu'il opposait catégoriquement la croyance au savoir. Cette idée, très ancienne, est devenue une sorte de postulat impensé avec lequel tant la logique savante que la logique ordinaire appréhendent les phénomènes de croyances.

Plus la fausseté de ces croyances saute aux yeux, plus elles nous paraissent ne pouvoir être endossées que par des esprits immatures, attendu que nous ne faisons aucun effort pour percevoir les raisons qui ont pu les conduire à devenir « croyants ». Ce réflexe est, en quelque sorte, lui-même une croyance... sur la croyance d'autrui. Parce que ce « réflexe » nous a paru fascinant, nous avons, avec mon ami Guillaume Erner (2006c), montré qu'un certain nombre de croyances, qui pouvaient sembler absurdes à nos contemporains et inspirées par la bêtise ou la méchanceté, relevaient, au contraire, d'une certaine forme de *rationalité*.

Ce terme, que j'ai déjà convoqué, est polysémique et peut, de ce fait, susciter le malentendu. Il est donc temps de définir brièvement la façon dont je le mobiliserai. J'utiliserai la notion de rationalité prise en un sens ample, un sens dont Weber légitima l'acception et auquel Boudon conféra le statut

d'axiome de la démarche sociologique. Cet auteur ne manque jamais de rappeler, avec raison, que l'acceptation de la rationalité mobilisée dans la sociologie compréhensive ne doit pas être confondue avec celle qu'en proposent généralement les tenants du modèle dit « du choix rationnel ». C'est un fait qu'oublient souvent les commentateurs <sup>12</sup>.

Boudon (2003) propose une description des modèles fondés sur la rationalité qui permet de distinguer fermement les deux programmes. L'un et l'autre partagent quelques principes de base, mais le second (modèle du choix rationnel) se fonde sur des postulats beaucoup plus restrictifs que le premier (sociologie compréhensive). Le premier postulat (P1) est celui de l'individualisme qui affirme que les individus sont les seuls substrats possibles de l'action. Le deuxième postulat (P2), celui de la compréhension, affirme que toute activité mentale, qu'elle se traduise ou non en action, peut être comprise, c'est-à-dire que le *sens* qu'elle véhicule n'est jamais hors de portée d'un observateur. Le troisième postulat (P3), celui de la rationalité, affirme que les conduites individuelles peuvent être décrites la plupart du temps par des raisons, quand bien même celles-ci ne seraient pas toujours clairement perçues par les acteurs eux-mêmes. Le quatrième postulat (P4), celui de l'instrumentalisme, affirme que les raisons qui soutiennent les conduites individuelles sont orientées vers des fins, elles ont en quelque sorte une *fonction*. Le cinquième postulat (P5), celui de l'égoïsme, affirme que ces fins visées concernent nécessairement les intérêts de l'individu. Enfin, le sixième postulat (P6), celui de la maximisation, affirme que la décision individuelle est produite par un arbitrage entre plusieurs voies d'actions possibles qui tranche en faveur de celle qui a le

rapport coût/bénéfice le plus avantageux. Il faut distinguer ici entre P6' qui traiterait des voies d'actions/décisions *envisagées* par les individus (on peut trancher en faveur d'une option contre une autre, sans voir qu'une troisième aurait été encore plus avantageuse) et P6 qui traiterait des voies d'actions *possibles* en postulant l'exhaustivité des solutions envisagées.

Le modèle du choix rationnel adopte pour décrire les actions humaines les axiomes P1 à P6' tandis que la sociologie compréhensive convoque dans ses interprétations une rationalité cognitive qui ne repose que sur les axiomes P1 à P3.

Par conséquent, si l'on a une conception trop restreinte de la rationalité humaine, ce qui semble être le cas de la majorité des commentateurs de l'extrémisme sous toutes ses formes, on perd de vue la logique subjective qui anime les acteurs sociaux lorsqu'ils endossent des croyances étranges et l'on considère trop rapidement qu'elles sont l'expression d'une forme de bêtise, de manque d'éducation, voire de pathologie mentale. Cette conception restreinte nous retire la possibilité de comprendre le phénomène qui avait attiré l'attention de Poe dans l'affaire du *moon hoax*. Elle nous empêche aussi de comprendre les résultats des enquêtes de Boy et Michelat (1986) qui ont étudié les croyances des Français concernant les parasciences : « À l'évidence, [*écrivent-ils* (p. 185)], il faut abandonner un modèle linéaire selon lequel la proximité au rationalisme ou au mode de pensée scientifique irait de pair avec l'élévation du niveau d'études. » Ainsi, d'après leur étude, la croyance au paranormal ou à l'astrologie touche, dans l'ordre croissant : le primaire, le primaire supérieur, le secondaire et le supérieur non scientifique.



Cela fait tout de même quelques millions de personnes concernées et un marché très lucratif pour les haruspices. Dans le même ordre d'idées, on pourrait mentionner que ceux qui adhèrent le plus facilement au mythe du monstre du loch Ness sont, là aussi, des individus diplômés <sup>13</sup>, de même pour les adeptes de l'homéopathie, comme le fait remarquer Bouchayer (1986)... On pourrait multiplier les exemples de ce que la formation intellectuelle des esprits n'immunise pas contre des croyances fausses ou douteuses. Certains éminents personnages de l'histoire, réputés pour leur finesse intellectuelle, se sont d'ailleurs, eux aussi, illustrés par leur adhésion (au moins relative) à des croyances saugrenues. Il est bien connu, par exemple, que le président de la République française François Mitterrand consultait régulièrement une astrologue. Ce type de croyances dépasse les clivages politiques puisque Valéry Giscard d'Estaing, prédécesseur de Mitterrand, confessait le 15 septembre 2001, sur la chaîne Histoire, attacher de l'importance aux signes astrologiques et, non moins étonnant, avoir porté un objet fétiche donné par un marabout sénégalais lors de sa victoire aux élections présidentielles de 1974 (émission *Fog*, France 5, 19 novembre 2006). Tout cela peut paraître anecdotique, mais si nous retenons facilement ces faits, c'est parce qu'ils sont contre-intuitifs. Comment une personne éduquée et intelligente peut-elle adhérer à de telles inepties ? sommes-nous tentés de nous récrier.

Toutes ces données paraissent énigmatiques parce que notre interprétation spontanée de tels phénomènes découle plus ou moins explicitement d'un postulat qui lie croyance et irrationalité. Cette énigme est encore renforcée lorsque l'on



examine les phénomènes de croyances plus radicales qui nous intéressent, comme celles qui sont à l'œuvre dans les groupes sectaires religieux, mystiques et/ou politiques.

On peut parfois rire du caractère saugrenu de ces croyances, comme en 1999 où l'on se gaussa des prédictions alarmistes de Paco Rabane, ce grand couturier parisien qui prophétisait la chute de la station Mir sur Paris. Mais ce n'est pas toujours possible, comme le montrent les drames de Waco, de l'attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo en 1995 ou encore des attentats du 11 Septembre.

Généralement, les commentateurs se déclarent frappés par la folie de ces actes. Comment ne pas considérer que les membres de ces groupes sont déments ou qu'ils ont subi un lavage de cerveau digne des pires romans de science-fiction ? Évidemment, tous les groupes sectaires ne sont pas aussi dangereux, certains peuvent éventuellement être considérés comme paisibles. Mais, même dans ce cas, les croyances qui y sévissent : la possibilité pour le gourou de voler dans les airs ou de faire léviter les éléphants (secte Sri Chinmoy), l'idée que les chevelus « entendent Dieu en stéréo <sup>14</sup> », les batailles livrées par le gourou à 100 000 Lémuriens (secte du Mandarom), l'existence de contrats de travail pour un milliard d'années (secte de la scientologie)... ne peuvent que donner l'impression que les gens qui y adhèrent ont perdu l'esprit. Lorsqu'ils ont à juger des systèmes de croyances qui leur sont étrangers, la plupart des individus les considèrent intuitivement comme irrationnels. Mais ils le font encore plus volontiers lorsque les systèmes en question inspirent des actions qui paraissent n'avoir d'autre raison que la déraison de

leurs auteurs. C'est le cas notamment lorsque tout un chacun est confronté à, ou informé de, certains actes dont la violence lui semble ne pouvoir s'expliquer que par un fanatisme religieux, sectaire ou politique — étant admis, du moins par l'opinion publique, que le fanatique est un croyant qui entretient avec sa croyance un rapport *délirant*. Une expression telle que « fous de Dieu » s'est d'ailleurs largement répandue et traduit assez bien le sentiment que nous éprouvons généralement dans ces cas-là. Abgrall (1996) ou Schlessers-Gamelin (1999), par exemple, insistent sur le caractère psychopathologique de l'adhésion sectaire. Fillaire (1994), quant à lui, y voit la conséquence d'une fragilité psychologique, tandis que Kenichi Furuhashi (2005), un journaliste japonais prétendant rendre compte des exactions de la secte Aum, convoque l'idée un peu fourre-tout d'un malaise social : « Ces jeunes mal dans leur peau dans une société dénaturée par le développement économique rapide de l'après-guerre éprouvaient un désir naïf de métamorphose. » D'une autre façon, on peut aussi rendre le manque d'éducation et la désespérance économique responsables de la montée de l'extrémisme, comme le fait le ministère de l'Intérieur indien à propos du nouvel essor du mouvement naxalite <sup>15</sup>. Ce dernier point est très important car il constitue désormais l'interprétation la plus courante de la pensée extrême lorsqu'elle revêt la forme du terrorisme, comme l'attestent les résultats d'un vaste sondage mené par Pew Research Center sur un échantillon de 17 000 personnes à travers dix-sept pays musulmans. Le chômage, la pauvreté, l'absence d'éducation sont prioritairement cités par les sondés pour expliquer la tentation que représente le terrorisme pour certains. À propos du terrorisme islamiste, on dit encore souvent qu'il est une

simple réaction à l'impérialisme de l'Occident, ce qui ravit les militants de la pensée extrême, comme l'explique Hassab Butt <sup>16</sup>(2007), un ancien zélate repent de la violence islamiste en Grande-Bretagne : « Je me souviens que nous nous félicitions chaque fois que l'on disait à la télévision que la politique étrangère de l'Occident était l'unique cause d'attentats islamistes, comme ceux du 11 Septembre, de Madrid et de Londres. En faisant porter au gouvernement la responsabilité de nos actes, ceux qui défendaient la théorie des "bombes de Blair" se chargeaient de notre propagande à notre place. Surtout, ils empêchaient toute analyse critique du véritable moteur de notre violence : la théologie islamique. »

Cette inclination pour les interprétations irrationalistes n'est pas seulement le fait du sens commun ou des journalistes. Elle a également ses défenseurs parmi les philosophes, les psychologues ou les sociologues. Pharo (1996, p. 168), par exemple, dont l'approche de ces phénomènes est très subtile, évoque à leur endroit une *éclipse des convictions morales* : « L'expression banalité du mal ne peut se comprendre que comme une façon de décrire les routines par lesquelles ceux qui recourent à la violence, comme ceux qui en sont témoins, mettent en suspens leurs convictions morales et renoncent à l'examen de leur engagement pratique personnel. »

D'une façon générale, le point de vue de beaucoup de commentateurs savants est inspiré par une vieille distinction philosophique entre valeur et rationalité. Parce que les croyances de l'extrémiste seraient inspirées par un rapport inconditionnel à certaines valeurs, elles seraient, par nature, irrationnelles. Cette thèse, venue de la philosophie et que

David Hume a soutenue avec éclat dans son *Traité de la nature humaine* (livre 111, 1, 1) — ce n'est peut-être pas suffisant pour lui en attribuer toute la paternité <sup>17</sup> —, exclut du champ de la rationalité toutes les croyances dites « axiologiques », c'est-à-dire qui se réfèrent à des valeurs, et *a fortiori* celles que l'on impute ordinairement au fanatisme. C'est, par exemple, la position que François Tricaud (1977) défend dans son livre *L'Accusation — Recherche sur les figures de l'agression éthique*.

Raymond Boudon lui-même, qui a apporté des arguments très convaincants contre l'idée d'une contradiction consubstantielle entre rationalité et valeur (1995 et 1999), refuse de faire entrer la pensée extrême sur le territoire de la rationalité. On ne peut pas considérer qu'il y a plus de rationalité dans les actions d'un terroriste que dans celles d'un fou, explique-t-il <sup>18</sup>, sinon, on est conduit à admettre, comme le faisait imprudemment Karl Popper, que tout acteur est rationnel dès lors et du seul fait qu'il peut produire une raison de son acte, ce qui conférerait une trop grande extension au terme de rationalité.

Il va de soi qu'il y a parmi les individus extrémistes des déséquilibrés, des fous, et même peut-on admettre sans discuter que certains s'affilient à des groupes radicaux parce qu'ils sont fragilisés psychologiquement ou aisément manipulables. Seulement voilà, ce genre d'explications ne rend pas du tout compte d'un fait massif et constaté par tous les chercheurs qui ont voulu esquisser la figure de l'extrémiste « type ». Stupple (1984), par exemple, a montré que les adeptes des groupes sectaires qu'il a étudiés étaient bien intégrés socialement, intellectuellement et moralement équilibrés. De la même façon, Duval (2002), à propos d'une

secte dont les thèses extravagantes firent, un temps, les délices des médias français, l'aumisme <sup>19</sup>, souligna, étude statistique à l'appui, que les membres n'étaient pas en rupture avec la société extérieure, qu'ils lisaient des journaux, inscrivaient leurs enfants dans des écoles publiques ou privées, appartenaient à des associations, avaient un niveau d'études plutôt supérieur à la moyenne nationale, etc. J'ai fait le même genre de constat dans Bronner (2003) à propos de la secte Sri Chinmoy International <sup>20</sup>. En outre, à titre anecdotique, Duval précise qu'au début de son enquête, on lui demandait souvent s'il valait la peine de faire une étude sur ce groupe, attendu que « le gourou est un dingue et les adeptes aussi » (p. 19).

L'idée qui lie extrémisme sectaire et faible niveau social et scolaire est tout simplement fausse. Elle l'est tout autant pour les mouvements terroristes que furent l'IRA, les Brigades rouges, la bande à Baader, l'Armée rouge japonaise. Cette idée est fausse encore en ce qui concerne les auteurs des attaques terroristes du 11 septembre 2001. Mohammed Atta, par exemple, le kamikaze qui a fait s'écraser le vol n° 11 d'American Airlines sur la première tour du World Trade Center, a soutenu, ironie du sort, une thèse sur la réhabilitation architecturale des quartiers historiques. On pourrait dire la même chose des auteurs de l'attentat de Londres en juillet 2005 ou des membres de la cellule islamiste de Montpellier, démantelée en mars 2006, et composée d'étudiants français d'origine marocaine, issus de couples aisés, parfois mixtes, et poursuivant à l'université de sciences et techniques du Languedoc (Montpellier II) des études d'ingénierie. D'une façon générale, on constate qu'une forte

majorité des auteurs d'attentats possèdent des diplômes supérieurs et sont issus de classes aisées, comme le souligne Cohen (2002). Les analyses du seul terrorisme islamiste convergent d'ailleurs vers le même diagnostic. Par exemple, Marc Sageman (2004) s'est livré à une impressionnante et exhaustive étude des caractéristiques générales des terroristes d'Al-Qaïda. Il découvre que la plupart ne sont pas issus de classes déshéritées ou populaires. C'est le même constat que fait Khosrokhavar (2006, p. 318) : « Le mythe de la communauté unifiée par l'adhésion à Allah n'est pas sans rappeler l'unité du prolétariat sous l'égide d'une avant-garde autoproclamée qui était, on le sait, composée d'individus de classes moyennes souvent éduqués, tout comme dans le phénomène islamiste contemporain. » Et c'est aussi ce qu'indique Étienne (2005) dans son étude sur *Les Combattants suicidaires*, Krueger (2007) dans *Ce qui fait un terroriste*, Crenshaw dans son article « Les causes du terrorisme », ou encore Ruby (2002) dans un texte où il se demande si « les terroristes sont mentalement dérangés ».

Le plus souvent donc, les extrémistes sont des individus qui sont en pleine possession de leurs moyens intellectuels. Mais alors, comment peuvent-ils endosser des croyances aussi manifestement déraisonnables ? C'est là une des pistes de résolution de l'énigme de l'extrémisme : il faut distinguer soigneusement la façon dont l'individu est conduit à croire *et* la croyance constituée qui, rendue publique, est l'objet de la consternation des commentateurs et de l'opinion. C'est ce que déclarent eux-mêmes certains extrémistes, lorsque, repentis, ils reviennent sur leurs exactions passées. Ainsi Adriano Sofri (2008), ancien leader de la cellule terroriste italienne Lotta



Continua accusé d'avoir commandité l'assassinat du commissaire Luigi Calabresi, en 1972, adresse-t-il, de sa prison, une lettre à un jeune homme imaginaire, candidat à la violence terroriste. Il tient à lui expliquer : « Nous n'étions pas fous, même quand nous pensions et disions que nous faisons des trucs de fous. Nous avons alors toutes nos facultés et tout notre entendement. »

Insistant sur un point non moins important pour la poursuite de notre enquête, Hassab Butt (2007), le repent, déclare : « C'est peut-être difficile à avaler, mais si Abou Qatada (considéré comme l'ancien chef spirituel d'Al-Qaïda en Europe, emprisonné en Grande-Bretagne depuis 2005) trouve des gens pour le suivre, c'est parce qu'il possède une formidable érudition et que ses décrets religieux sont soigneusement étayés. » En d'autres termes, quoi qu'on puisse penser de l'idéologie d'Al-Qaïda, elle paraît *convaincante* à nombre d'esprits. Si elle a pu se répandre de cette façon en Grande-Bretagne, c'est parce que les représentants modérés de l'islam n'étaient pas préparés à répondre à des systèmes argumentatifs puissamment construits et qu'ils avaient perdu depuis longtemps le goût des discussions théologiques. Sur le marché cognitif, dès lors, leur interprétation de l'islam est vite apparue comme moins compétitive que celle qu'offrait, par exemple, Abou Qatada ou Abou Hamza al-Masri. C'est que, *dans certaines conditions*, les propositions de l'extrémisme sont séduisantes pour des esprits bien constitués. Et ces conditions ne sont pas du tout incompatibles avec celles de notre contemporanéité. Comme l'explique Prisca Bouillet, qui réalise une étude comparée de deux mouvements aux idées radicales <sup>21</sup>, la communauté d'Emmanuel (catholique) et celle

des loubavitch (juive), la rhétorique de ces deux mouvements s'est, au contraire, très bien accommodée des conditions de la modernité puisqu'elle n'hésite pas à mobiliser des argumentations revendiquant l'autorité, et ses membres, cela n'étonnera personne à ce point de mon développement, ont souvent un niveau d'études remarquable...

Si l'on en revient à l'introduction de cette section et que l'on tente de comprendre le problème dans sa globalité, notamment la façon dont il est illustré par des croyances moins radicales telles que l'astrologie, la croyance au « paranormal », etc., on est amené à penser que l'éducation confère une certaine *disponibilité mentale* aux individus, une forme d'élargissement de leur horizon intellectuel. Le problème est que cet élargissement est souvent conçu comme un affaiblissement de l'autorité de la connaissance officielle en ce qu'elle serait comprise comme définitive. L'intelligence de ce mécanisme est bien illustrée, une fois de plus, par la métaphore de Pascal concernant la connaissance : à mesure que la « sphère du connaître » progresse, la surface de contact avec ce qui est inconnu progresse aussi.

Le spiritisme <sup>22</sup> propose une bonne illustration de ce mécanisme. Flammarion, scientifique de formation et grand prosélyte de cette doctrine, prononça aux obsèques civiles d'Allan Kardec <sup>23</sup>, le 2 avril 1869, un discours exemplaire : « Le spiritisme n'est pas une religion, affirmait-il, mais une science, science dont nous connaissons à peine l'a b c. Le temps des dogmes est fini... Nous assistons à l'aurore d'une science inconnue <sup>24</sup>. »



L'ambition que Flammarion avait pour le spiritisme était justement fondée sur cet argument de l'élargissement des conceptions de la science qui contribua beaucoup à populariser la croyance spirite aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Il insistait d'abord, d'une façon qui est devenue un classique du genre aujourd'hui, sur le caractère incomplet de la connaissance humaine, et il soulignait que les faits spirites pouvaient être comparés aux phénomènes électriques, lumineux et caloriques encore mal connus. Les récentes découvertes scientifiques et techniques, à commencer par celles des ondes électromagnétiques et du télégraphe sans fil qui les utilisait, lui semblaient avoir fait la démonstration qu'une action à distance était possible, et donc, que certaines dimensions de notre univers échappaient à nos sens : « La science physique nous enseigne que nous vivons ainsi au milieu d'un monde invisible pour nous, et qu'il n'est pas impossible que des êtres (invisibles également pour nous) vivent également sur la terre, dans un ordre de sensation absolument différent du nôtre, et sans que nous puissions apprécier leur présence, à moins qu'ils ne se manifestent à nous par des faits rentrant dans notre ordre de sensations. » Autrement dit, les faits allégués par la doctrine spirite sont tout à fait plausibles à la lumière des découvertes scientifiques, et il n'est pas *inconcevable* que notre univers soit habité aussi par des êtres vivants que l'homme ordinaire ne peut cependant pas percevoir, du fait de leur immatérialité. Dans cette perspective, les médiums seraient des antennes assez sensibles pour entrer en relation avec cette réalité inaccessible au commun des mortels <sup>25</sup>.

Cet argument s'opposait, sur le marché cognitif, à la position de ceux qui soutenaient que les phénomènes métapsychiques

sont *impossibles* et que, de ce fait, les croyances spirites sont fausses. Or, puisque les esprits « rationalistes » peuvent faire une déduction du type : *A est impossible, donc A est faux*, pourquoi, demandaient les adeptes du spiritisme, nous serait-il interdit de leur répondre : *A est possible, donc A est vrai* ? Beaucoup n'ont pas vu que la symétrie logique de cette réponse ne lui assurait pas du tout le statut d'un argument solide, et l'ont donc prise pour une bonne raison de croire à une réalité métapsychique. C'est ce paralogisme qui rend compatibles beaucoup de croyances avec notre contemporanéité superficiellement rationaliste. Il semble que ce paralogisme exerce d'autant mieux sa séduction qu'il s'adresse à des esprits qui ont bénéficié d'un certain apprentissage intellectuel. C'est en particulier vrai, lorsque cet apprentissage se fait de façon superficielle, comme c'est le cas des disciplines scientifiques dans les cursus d'enseignement supérieur de lettres ou de sciences humaines et sociales. Ce point permet de rendre plus intelligibles les résultats obtenus par Boy et Michelat dans leur enquête sur les croyances des Français aux parasciences. Le fait d'avoir été familiarisé avec l'histoire des sciences (et les « supérieurs non scientifiques » plus encore que les « secondaires ») permet de concevoir qu'un système scientifique est une grille, provisoire la plupart du temps, qui n'est jamais en adéquation totale avec le réel. Ces étudiants sont donc initiés à l'aspect polémique de la science, que ne devine pas forcément un individu n'ayant qu'un niveau de primaire. Les études aiguisent donc sans doute l'esprit critique, mais la représentation scientifique du monde peut aussi en faire les frais.

Pour ceux qui ont atteint le supérieur scientifique, en

revanche, l'adhésion au paranormal est rendue plus difficile car elle vient contredire un système de représentations hérité de l'étude approfondie des lois des sciences exactes. Cela fait que leur croyance au paranormal est sensiblement équivalente à celle de ceux du primaire supérieur qui n'ont pas reçu d'enseignement scientifique conséquent.

De la même façon, le supérieur scientifique se détache très nettement des autres en ce qui concerne la croyance en l'astrologie : celle-ci impliquant plus qu'une influence planétaire sur les individus, puisqu'elle fait figure de manie, peut beaucoup plus difficilement encore que le paranormal être conciliée avec une connaissance pointue du domaine des sciences exactes. On comprend mieux, de cette façon, le constat paradoxal que fit Poe en découvrant que les victimes du canular lunaire étaient plutôt des amateurs d'astronomie ou, du moins, des esprits n'ignorant pas tout des connaissances de leur temps en cette matière.

La sensibilisation au caractère provisoire de certaines connaissances revêt en outre souvent les atours de la moralité. Ainsi, un esprit bien fait serait avant tout un esprit tolérant, c'est-à-dire concevant facilement que ce qu'il tient pour vrai peut être discuté, et que ce qu'*on* tient pour vrai peut l'être tout autant. Consécutivement, l'esprit critique, celui qui doute de toute vérité officielle, est parfois distingué comme un signe d'intelligence, ce qu'il peut être, en effet. Cette logique glissante du relativisme n'a rien de fatal, et nombreux sont les esprits qui y résistent. Mais nombreux sont ceux aussi qui s'y laissent prendre et considèrent donc les hypothèses astrologiques, paranormales, l'homéopathie, etc., comme attrayantes, non seulement en raison des services qu'elles

rendent à tout esprit qui veut être rassuré, mais encore parce qu'elles sont fondées sur des argumentations, des pseudo-preuves, que l'on peut considérer comme concurrentielles aux propositions scientifiques, une fois que l'on a admis que ces dernières ne pouvaient bénéficier d'aucun argument d'autorité (ce qui est mieux admis, en moyenne, par des individus ayant fait des études que par ceux qui n'en ont pas fait). Ces mécanismes de mise en examen des connaissances officielles jouent à plein dans le cas des croyances extrêmes, car elles se fondent inauguralement sur une remise en question de représentations partagées qui constituent le ciment de la vie sociale. Elles vont puiser dans cette mise en examen du savoir officiel des postulats dont la dangereuse cohérence sera poussée jusqu'à son terme.

Par ailleurs, si cette prise de conscience de la fragilité des savoirs officiels sensibilise sans doute les individus diplômés à l'anomie cognitive à laquelle nous confronte la modernité, elle les dispose dans le même temps plus que les autres à céder à la séduction qu'exerce sur tout esprit l'empire des croyances. C'est qu'ils ont, plus que les autres, des raisons d'être sensibles au fait que la science propose une réponse au *comment* des choses, mais non au *pourquoi*.

En outre, ces croyances nécessitent souvent une certaine culture ou *subculture* qui n'est pas à la portée de tous. Les argumentaires qui soutiennent ces croyances sont quelque-fois subtils et techniques, ils leur confèrent une allure de vérité, voire de scientificité, et ne peuvent jouer de leur pouvoir d'attraction que sur des esprits préparés à les recevoir. Les sectes, par exemple, mélangent volontiers dans leurs développements références à des textes sacrés et mentions

pseudo-scientifiques. Ce fatras, composé de références métaphoriques à des « ondes », des « énergies » et de la libre interprétation de textes anciens, pourra paraître incongru à un scientifique ou trop obscur à un esprit peu cultivé, mais il pourra faire mouche sur les individus qui nous intéressent et qui vont s'abandonner, avec délices, au réenchantement du monde. La même remarque pourrait être faite à propos du terrorisme politique ou religieux qui doit, pour aller jusqu'à l'activisme meurtrier, accepter la logique implacable d'une idéologie ou d'une théologie plus ou moins sophistiquée.

On peut s'en étonner, mais l'extrémisme, quelles que soient les formes qu'il revêt, satisfait les critères de la rationalité. D'une part, parce qu'il énonce des doctrines cohérentes, plus parfois que les systèmes moraux du citoyen ordinaire qui accepte toutes sortes de compromis. Et, d'autre part, parce qu'une fois cette doctrine admise, il propose des moyens en adéquation aux fins poursuivies. Par conséquent, tant du point de vue d'une rationalité cognitive que de celle d'une rationalité instrumentale, l'extrémiste a bien toute sa tête.

## *2) L'extrémisme et la rationalité cognitive*

Dans l'histoire des idées, la notion de rationalité a longtemps reçu une acception assez restreinte. Selon la théorie classique, en effet, et depuis Aristote, un individu est considéré comme rationnel s'il utilise, dans un contexte donné, les moyens adéquats à la poursuite de ses fins. Par exemple, on pourra

dire d'un ingénieur qui utilise telle méthode de calcul, tel matériau, telle logistique *en vue* de construire un pont, qu'il est rationnel parce qu'il a mobilisé des moyens objectivement adéquats aux buts qu'il poursuivait. En procédant de cette façon, il respecte les canons de ce qu'il est convenu d'appeler la *rationalité instrumentale*. Cette expression de la rationalité humaine n'en recouvre cependant pas tous les aspects. Ainsi, l'individu qui conclura que « Socrate est mortel », après avoir admis la vérité des prémisses « Tous les hommes sont mortels » et « Socrate est un homme », le fera selon une logique qui peut être qualifiée de rationnelle, mais non pas au sens instrumental du terme, parce que cette conclusion ne lui sera pas inspirée par la volonté d'atteindre une certaine fin en mobilisant pour cela des moyens adéquats. Au contraire, cette conclusion s'imposera à lui simplement parce qu'elle est *nécessaire* et *cohérente* avec les deux prémisses qu'il a admises. Cette cohérence *logique* qui décrit la validité et la compatibilité entre elles des propositions qui composent une théorie, ou des raisons qui fondent une croyance, ainsi que leur compatibilité avec le réel, relève de ce que l'on peut appeler avec Boudon (1999, p. 148-149) une *rationalité cognitive*.

C'est, en premier lieu, cette rationalité cognitive qui échappe au regard du commentateur (trop) pressé des manifestations de la pensée extrême. Comme les croyances qui y sont à l'œuvre lui paraissent exotiques et qu'il ne fait pas d'effort pour reconstruire la cohérence logique de l'extrémisme, il ne perçoit et ne retient, au mieux, que les éléments les plus spectaculaires, voire les plus choquants, de la doctrine. Sans doute serait-il pédagogique, pour chacun de nous, de prendre conscience, symétriquement, que nous ne discernons plus le

caractère extravagant de certains énoncés auxquels nous sommes familiarisés. Pour toute personne ignorante de la religion chrétienne, par exemple, l'idée qu'un être, à la fois homme et Dieu, né du ventre d'une femme vierge, s'est laissé crucifier et a racheté en cela un péché primordial commis par les premiers hommes de l'histoire et qu'il a ensuite ressuscité est proprement invraisemblable. Que nous soyons, ou non, chrétiens convaincus, nous n'aurons aucun effort à faire pour saisir la cohérence globale de ce mythe car il nous est familier et nous en connaissons les soubassements cognitifs. À ce titre, nous trouverions injustifiée la conclusion d'un observateur qui, sur la base de l'absurdité apparente de ce mythe, ferait des chrétiens des idiots ou des fous.

En rappelant cette évidence, je ne veux pas défendre une position relativiste qui affirmerait qu'il n'y a pas de différences fondamentales entre les croyances de l'individu « normal » et celles de l'extrémiste et que nous ne sommes jamais que les « fous » et donc les extrémistes des autres. Je veux juste souligner le fait que révoquer le *relativisme* n'implique pas qu'on oublie la *relativité* de certains de nos jugements et de nos indignations.

Les limites représentationnelles de notre rationalité, évoquées au début de ce chapitre, et le peu d'efforts que nous sommes prêts à consentir pour les dépasser nous conduisent à ne pas percevoir les *raisons* qui inspirent les individus lorsqu'ils adhèrent à des énoncés dont les *conclusions* nous apparaissent absurdes.

Prenons un exemple assez court pour commencer. La présence obsédante du mythe du complot dans nos sociétés est tout à

fait remarquable <sup>26</sup>. Ces mythes soutiennent souvent des thèses qui paraissent insensées : « L'homme n'a jamais marché sur la Lune », « Les extraterrestres ont signé un pacte avec les gouvernements terrestres pour mener des expérimentations sur les populations humaines », etc. Mais, là encore, les individus qui adhèrent à ces idées idiotes dans leur conclusion sont souvent loin d'être des idiots pour cette raison que leurs croyances sont fondées sur ce qu'ils croient être des preuves. Celles-ci pourraient souvent paraître convaincantes à tout esprit non préparé. Mais comme nous sommes frappés par l'absurdité des conclusions auxquelles ils parviennent, nous ne sommes pas disposés à consacrer un instant d'attention aux arguments qui les inspirent.

L'un de ces mythes, par exemple, a rencontré un grand succès et affirme que les attentats du 11 Septembre ont été fomentés par les États-Unis eux-mêmes pour pouvoir réorganiser géopolitiquement le monde. C'est un cas qui me paraît intéressant car un sondage récent (mentionné par le *Time* du 3 septembre 2006) montre que 36 % d'Américains considèrent comme très probable ou possible le fait que leur gouvernement ait pu organiser lui-même ces attentats. On ne peut comprendre le succès de cette croyance (dont la conclusion devrait paraître scandaleuse au peuple américain) sans voir qu'elle est soutenue par un certain nombre d'arguments qui paraissent convaincants, c'est-à-dire cohérents du point de vue d'une certaine rationalité cognitive. Ces arguments sont quelquefois techniques, il est difficile de les nier en bloc, ne serait-ce que parce que cela nécessite des compétences qu'un homme seul ne peut avoir. Ainsi, pour n'extraire de la masse qu'un seul argument, les conspirationnistes prétendent que les



Twin Towers n'auraient pas dû s'effondrer comme elles l'ont fait, parce qu'elles étaient soutenues par des structures métalliques ne fondant qu'à 2 800° Fahrenheit (*i.e.* 1 538° Celsius). En effet, précise par exemple David Heller (2005), les gratte-ciel à structures métalliques ne se sont jamais effondrés du seul fait d'un incendie. Ceux du World Trade Center n'auraient pas dû faire exception à cette règle car aucun carburant, pas même celui d'un avion, constitué de kérosène raffiné, ne peut produire une chaleur excédant les 1 500° Fahrenheit (*i.e.* 816° Celsius). L'une des idées des tenants du mythe du complot, soutenue par d'autres arguments techniques, est que ces immeubles se sont effondrés parce qu'ils ont été dynamités pour être sûr qu'ils s'écroulent, ce qui constitue une preuve que ces dramatiques événements ont été préparés par des décideurs américains qui ont voulu faire croire à une action terroriste spectaculaire.

Cet argument à lui seul est déjà assez troublant pour tout non-spécialiste de la physique des matériaux ; on comprend, dès lors, qu'un certain nombre d'arguments paraissant techniques et facilement compréhensibles par tous puisse constituer un mythe très attractif.

Pourtant tous les arguments avancés par les conspirationnistes sur ce sujet ont été démentis. Ainsi, Thomas Eager et Christopher Musso (2005) expliquent que les températures occasionnées par les attentats du 11 Septembre ne permirent sans doute pas de faire fondre les structures d'acier soutenant les bâtiments, mais qu'en revanche, tout spécialiste de ce genre de matériau sait bien que l'acier perd 50 % de sa résistance à 650° Celsius et jusqu'à 90 % pour des températures proches de 980° Celsius. Il suffit donc d'ajouter, comme Phil Mole le fait

(2007, p. 8), que l'affaiblissement de la structure générale par la collision et l'incendie explique parfaitement la façon dont se sont effondrées les tours : « Dans les démolitions contrôlées, les charges explosives affaiblissent ou brisent tous les points porteurs de la structure en même temps. Par conséquent, une fois que la chute commence, toutes les parties du bâtiment sont simultanément en mouvement, en chute libre vers le sol. Pourtant, ce n'est pas du tout ce qui s'est passé lors de la chute des bâtiments du WTC. Regardez attentivement les films des chutes, et vous constaterez que les parties du bâtiment au-dessus des points d'impact des avions commencent à tomber d'abord, alors que les parties les plus basses des bâtiments ne sont d'abord pas ébranlées. Les parties des tours situées en dessous du point d'impact ne commencent à tomber que lorsque les étages supérieurs se sont effondrés sur eux. Ce n'est pas ce à quoi l'on s'attendrait si les tours s'étaient effondrées du fait d'une démolition contrôlée, mais c'est exactement ce à quoi il faut s'attendre si l'effondrement est la conséquence des dégâts causés par l'impact des avions et par les incendies consécutifs. »

Vu de loin, ce genre de mythes conspirationnistes paraît souvent absurde donc, mais dès que l'on cherche à comprendre leur fonctionnement « de l'intérieur », on s'aperçoit que leur succès est dû non à l'idiotie, l'irrationalité ou l'inculture de ceux qui l'endossent, mais à une forme de rationalité cognitive qu'ils interpellent en chacun de nous. C'est à cette conclusion que l'on aboutit chaque fois que l'on tente l'expérience de reconstruire l'univers mental qui sert de toile de fond aux croyances extrêmes. Il en va ainsi du cas d'Ygal Amir qui, le 4 novembre 1995, à l'âge de vingt-cinq

ans, assassine Yitzhak Rabin, inspiré en cela par des croyances que l'opinion qualifierait sans mal de fanatiques. Ce n'est pourtant ni un fou ni même un voyou, mais un bon étudiant de l'université cléricale Bar-Ilan près de Tel-Aviv. Ce jeune homme, déclaré mentalement sain par les psychologues compétents, lors de son procès, est donc *responsable* et *conscient* de son acte. Il n'a pas agi sous l'effet d'un accès de démence qu'il regretterait et qui l'exonérerait plus ou moins de sa responsabilité ; au contraire, il arbore un sourire satisfait face à ses juges, et se déclare même (sans doute par provocation) étonné qu'on emprisonne un héros du peuple. Il affirme « avoir agi sur les ordres de Dieu ».

Faut-il comprendre par là qu'Ygal Amir prétend avoir entendu la voix de Dieu, qui lui aurait ordonné ce triste assassinat ? Ce n'est pas en ce sens, je crois, qu'il faut entendre cette affirmation, car, quand on la replace dans son contexte, il apparaît qu'elle était sous-tendue par un ensemble de représentations collectives qui la rendent beaucoup plus compréhensible.

Ygal Amir est un produit d'une certaine éducation ; fils de rabbin, il fut soldat d'élite dans le Golan, il possédait dans sa bibliothèque la biographie de Baruch Goldstein (qui assassina, le 25 février 1994, vingt-sept Arabes en prière dans le tombeau des Patriarches), et surtout était membre du groupe Eyal (Les guerriers d'Israël). Ces guerriers d'Israël jurent sur la tombe du fondateur du sionisme politique, Theodor Herzl, d' « exécuter quiconque céderait aux Arabes la “terre promise” de Judée et de Samarie <sup>27</sup> ».

Ce jeune meurtrier est donc membre de l'extrême droite israélienne qui s'est donné comme but la réalisation du grand Israël. Adeptes des méthodes violentes, elle est particulièrement hostile au plan de paix défendu par Yitzhak Rabin, et a d'ailleurs émergé lors de la guerre de juin 1967, à partir de laquelle Israël a occupé des territoires arabes, en particulier Jérusalem-Est, ainsi que la Cisjordanie. Or, cette dernière cristallise tout particulièrement les phantasmes du « sionisme messianique <sup>28</sup> ». Conformément d'ailleurs à son appellation biblique, elle est nommée « Judée et Samarie ». Là se situe véritablement le nœud du problème.

Une partie de la population d'Israël, minoritaire mais pas groupusculaire, adhère à une représentation biblique fondamentaliste du monde. Cette représentation propose une interprétation littérale de l'Ancien Testament <sup>29</sup>, spécialement concernant la définition géographique de l'État d'Israël. C'est à travers ces textes sacrés que l'idéologie politico-religieuse du grand Israël trouve sa légitimité. Or, que disent ces textes ?

Premièrement, et de façon récurrente, l'Ancien Testament rappelle que Dieu a donné à Abraham une terre qui correspond à l'actuelle Cisjordanie. Par conséquent, la possession de cette terre tire sa légitimité, pour qui prend ce texte à la lettre, d'une volonté divine. Par exemple (Genèse, XV/18) : « Et ce jour-là, l'Éternel fit alliance avec Abram, et dit : Je donne ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate, le pays de Kéniens, des Kéniziens, des Kadmoniens, des Héliens, des Phérèziens, des Rephaïm, des Amoréens, des Cananéens, des Guirgasien et des Jébusiens. » Ce thème est sans cesse

rappelé, notamment dans la Genèse (14/14-16 ; 15/18-21 ; 17/4-8 ; 28/13-15 ; 35/11-12).

Dans les textes bibliques — Nombres (XXXI, 7-1, 0), Deutéronome (VI 1, 24) ou encore Josué (X, 34-36) —, ce titre de propriété divin semble donner aux « fils d'Israël » non seulement le droit de s'approprier tous ces territoires, mais encore celui de procéder à des conquêtes sans reculer devant les pires violences : « Ils s'avancèrent contre Madian, selon l'ordre que l'Éternel avait donné à Moïse ; et ils tuèrent tous les mâles [...]. Les enfants d'Israël firent prisonnières les femmes des Madianites avec leurs petits enfants, et ils pillèrent tout leur bétail, tous leurs troupeaux et toutes leurs richesses. Ils incendièrent toutes les villes qu'ils habitaient et tous leurs enclos [...]. Et Moïse s'irrita contre les commandants de l'armée qui revenaient de l'expédition. Il leur dit : Avez-vous laissé la vie à toutes les femmes ? Maintenant, tuez tout mâle parmi les petits enfants, et tuez toute femme qui a connu un homme en couchant avec lui. »

Dans leurs discours, les responsables politiques israéliens, et pas seulement ceux qui professent le sionisme messianique, se réfèrent souvent, d'une manière plus ou moins explicite, à cette vision théocratique des choses, et ne le font sans doute pas sans savoir qu'une partie importante de la population est sensible à cette référence. Ainsi Benjamin Nétanyahou, qui n'a pas aboli les accords d'Oslo, mais qui est loin de les avoir respectés à la lettre, et dont tout le monde s'accorde à reconnaître que la politique n'a guère contribué au développement du processus de paix, affirmait-il, au lendemain de son élection comme Premier ministre : « C'est à nous que Dieu a donné ce pays qui s'étend de la mer jusqu'au

Jourdain <sup>30</sup> » ; mais Yitzhak Rabin lui-même avait déclaré que « les dates [qui figurent dans les accords d'Oslo] ne sont pas sacrées ». À ces mots on ajoute aisément en pensée : « ... contrairement à d'autres textes qui légitiment Israël. » Dans son livre *Hébron, un massacre annoncé*, Amnon Kapeliouk (1994, p. 111) cite le général Moshe Dayan (ministre de la Défense en 1973) : « Les Israéliens doivent rester jusqu'à la fin des temps en Cisjordanie [...]. Si vous considérez le désir de se sentir chez soi dans toute la Cisjordanie comme une ambition expansionniste, alors je suis expansionniste. » C'est le même homme qui avait déclaré dans le *Jerusalem Post* (10 août 1967) : « Si l'on possède le livre de la Bible, si l'on se considère comme le peuple de la Bible, on devrait posséder toutes les terres bibliques. »

D'après ces déclarations, il est clair que, pour ceux qui les font et pour certains de ceux qui les entendent, la naissance de l'État d'Israël et la reconnaissance internationale ne sont pas suffisantes, car Dieu a donné aux ancêtres certains territoires qui restent à conquérir. Pour les plus extrémistes, comme Ygal Amir justement, *toutes* les méthodes sont justifiées, et par Dieu lui-même, ainsi qu'il est écrit dans les textes de l'Ancien Testament. Telle est d'ailleurs la conviction sur laquelle repose le véritable culte qui est voué à Baruch Goldstein, ou en raison de laquelle, après le meurtre de trois étudiants du collège islamique d'Hébron en 1983, le rabbin Moshe Levinger, qui fut à l'origine de l'installation de colons juifs à Hébron, put déclarer sans soulever beaucoup d'indignation que « quiconque a commis cet acte a honoré Dieu publiquement <sup>31</sup> ».

Dans ces circonstances, et parce que Yitzhak Rabin était, en Israël, l'incarnation du processus de paix, c'est-à-dire pour certains la négation de la volonté divine, on saisit mieux la haine profonde que lui vouaient les plus extrémistes : on « comprend » pourquoi ils l'ont traité, pendant des mois, de « traître », d' « assassin » ou encore de « *Judenrat* » — c'est-à-dire du nom de ces conseils juifs qui, durant la Seconde Guerre mondiale, collaborèrent avec les Allemands ; pourquoi son effigie fut affublée d'un uniforme nazi ; pourquoi enfin, quelques semaines avant son assassinat, Benjamin Nétanyahou avait pu déclarer à la Knesset : « Rabin n'aime pas son pays. Il le vend comme une marchandise au terroriste Arafat <sup>32</sup>. »

Le 4 novembre 1995 donc, le bras d'Eyal s'abat sur Yitzhak Rabin, en la personne d'Ygal Amir. Ce groupe est une émanation clandestine de Kahana Haï et Kach, qui furent interdits après le massacre commis à Hébron par Baruch Goldstein. Voici comment l'un de ses membres s'exprimait le 9 novembre 1995 sur la première chaîne de la télévision israélienne :

« Je suis prêt à tuer.

— Qui ? demande le journaliste.

— Celui qu'on me dira de tuer.

— Des Arabes ?

— Que ce soit un terroriste ou juste un Arabe, n'importe qui.

— Si on vous demande de tuer des Juifs, les tuerez-vous ?

— Si c'est un Juif qui n'est pas un Juif, et tout le monde comprend à qui je pense, alors oui. »

Le contenu de cette croyance nous choque car nous comprenons intuitivement ce qu'il a de mortifère, ou de socio-pathique, puisque sa logique, si elle est menée jusqu'à son terme, entraîne à l'affrontement et à la destruction, c'est-à-dire, finalement, à l'impossibilité pour certains groupes humains de vivre ensemble (je reviendrai sur ce point <sup>33</sup>).

Malgré cela, le raisonnement qui conduisit le jeune étudiant Ygal Amir à perpétrer ce crime ne peut pas être considéré comme irrationnel. En effet, si l'on pense, comme lui, que la Bible est un livre révélé et qu'il doit être compris dans son sens littéral, son action ne fait que s'inscrire dans une logique implacable du type :

— Les hommes doivent se soumettre à la volonté divine.

— La volonté divine est exprimée dans l'Ancien Testament.

— Dieu nous a donné cette terre (la Cisjordanie).

— Nos ancêtres sont allés jusqu'à tuer et même massacrer, inspirés par la parole de Dieu, pour la conquérir et la préserver.

— Quiconque ne fait pas tout pour que cette terre nous revienne doit être considéré comme ne se soumettant pas à la volonté divine et doit être châtié.

— C'est Dieu qui fixe la norme du bien et du mal, ces deux



notions n'ont de sens que relativement à Ses sentences.

Dans l'esprit du sioniste extrême, c'est un terrible mal que de ne pas respecter cette logique, car c'est commettre le plus condamnable des actes : ne pas honorer la volonté divine. Dans ces conditions, un assassinat est peu de chose. C'est pourquoi la typologie que Pharo (1996, p. 215) a proposée des rapports qu'une action peut entretenir avec ses descriptions du point de vue du bien et du mal ne me semble pas commode pour décrire la réalité de ce type de positionnement axiologique. En effet, cet auteur propose de distinguer quatre cas de figure :

- l'agent ne sait pas ce qu'il fait : l'action est innocente ;
- l'agent sait ce qu'il fait et fait bien : l'action est sage ;
- l'agent ne peut pas ne pas savoir qu'il fait le mal lorsqu'il fait le mal sans que pourtant la conséquence malheureuse ait été visée au moment de l'action : l'action est inconséquente ;
- la conséquence malheureuse est connue et visée au moment de l'action : l'action est coupable.

Le cas d'Ygal Amir peut difficilement trouver sa place dans cette typologie. En effet, considérer son attentat comme relevant de la quatrième catégorie revient à nier la réalité mentale du terroriste qui est persuadé de bien agir : le fait qu'il sacrifie sa vie (et bien sûr celle de sa victime) en est la preuve. Mais nous ne pouvons pas non plus le ranger dans la première catégorie car, du fait même de son zèle dogmatique, il est difficile d'imaginer qu'Ygal Amir ignore le sixième

commandement. Sans doute même adhère-t-il, par ailleurs, à ce principe moral. Indépendamment du contexte sociopolitique au travers duquel nous le jugeons, il n'est pas difficile de l'imaginer prenant connaissance de quelque crime sordide au fond de sa prison, et s'indignant, comme n'importe qui, de cet acte condamné par le Décalogue. Comment un individu peut-il enfreindre des valeurs auxquelles il continue pourtant à adhérer ? C'est la question de la commensurabilité des valeurs entre elles qui se pose ici. Elle est déterminante, j'y reviendrai dans la section « Résoudre l'énigme de la pensée extrême : le paradoxe de l'incommensurabilité mentale », qu'il me suffise, pour le moment, de souligner la cohérence du raisonnement tenu par les membres du groupe Eyal et, en particulier, par Ygal Amir. Je serais même tenté d'écrire son *extrême* cohérence. C'est ce qui frappe le plus dès que l'on tente de percer le mystère de ce genre de croyances : leur cohérence presque inhumaine. On n'est plus sensible, dès lors, à leur irrationalité mais, au contraire, à leur rationalité mécanique, n'acceptant aucun compromis, appliquant jusqu'au terme de leur logique des prémisses que n'importe quel croyant pourrait admettre : veux-tu respecter la volonté divine ? Veux-tu que le monde soit meilleur ? Souhaites-tu découvrir les pouvoirs qui sommeillent en toi ? Penses-tu que tous les hommes devraient être traités en égaux ? Souhaites-tu sauvegarder la planète... ? Alors que beaucoup d'entre nous pourraient répondre « oui » à au moins une de ces questions, tout en ménageant les arrangements nécessaires à une vie paisible, l'extrémiste opposera que, si l'on adhère réellement à son idéal, on ne peut souffrir le compromis, qui, pour lui, est nécessairement une compromission. C'est ce qu'explique Moussa <sup>34</sup>, un jeune homme incarcéré en France pour

association de malfaiteurs au GIA algérien et pour participation à un complot d'Al-Qaïda. Pour lui, tout aménagement de la religion musulmane est inacceptable : « Ceux qui croient à une religion laïco-musulmane ou à une communauté musulmane et laïque falsifient la religion, ils ont tort. La sincérité, c'est le musulman qui l'a et ça n'a rien à voir avec la laïcité. »

Par ailleurs, à la question « C'est quoi, être musulman ? » il répond sans hésiter : « Être musulman, c'est être soumis à Dieu. » Ce qui lui fait un point commun avec Ygal Amir et l'ensemble des extrémistes qui, par souci de cohérence, prétendent abandonner leur libre arbitre au nom d'une entité, d'une valeur ou d'une idée. Car accepter le compromis mental, c'est accepter aussi les contraintes du libre arbitre qui nous conduit à faire des choix. L'aliénation de l'extrémiste le conduit, au contraire, à produire des raisonnements, puis éventuellement des actes, qui, comme des fruits mûrs, tombent de l'arbre. En d'autres termes, il prétend que si tous les croyants étaient aussi rationnels que lui, s'ils étaient aussi cohérents, ils ne pourraient faire autrement que s'abandonner avec délices à la pureté d'une conclusion inévitable. En ce sens, il se croit habilité à mépriser son époque et ses contemporains qu'il juge inconséquents et prêts à tous les bricolages cognitifs. Il vomit le relativisme contemporain car, pour lui, comme l'explique Mohammad <sup>35</sup> — un jeune activiste islamiste ayant combattu en Bosnie et en Malaisie et contre qui la France a délivré un mandat d'arrêt international —, la vérité est unique, il ne peut y avoir qu'une seule véritable foi et l'on ne peut considérer que toutes les religions détiennent une partie de la vérité. La conclusion à laquelle il

parvient est à la fois cohérente pour le musulman qu'il est et lourde de menaces : « En relativisant toutes les religions, on tente de lutter contre l'islam. »

C'est cet esprit de compromis, entre autres, qui rend l'Occident si détestable aux islamistes, comme l'explique Hussein <sup>36</sup>, alias François, un homme de vingt-cinq ans converti à l'islam, en prison pour appartenance à un réseau terroriste, notamment : « On y doute de tout, de la vie, de la mort, de l'au-delà, du sens même de l'existence. On vit dans un monde où il n'y a plus de sacré et où chacun bricole dans son petit coin un sens fait de bric et de broc, dans l'ignorance de la vérité ultime. »

La recherche de cohérence et l'application inconditionnelle de certaines prémisses d'un raisonnement conduisent très facilement à des formes de radicalité. Le célèbre ouvrage de Weber *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* en offre une illustration historique. On le sait, une des questions fondamentales que l'homme pose à la religion concerne son devenir après la mort. Cette question est, dans l'orthodoxie catholique, résolue de la façon suivante : les individus ont un libre arbitre et sont jugés au moment de leur mort en fonction de la droiture morale dont ils ont fait preuve au cours de leur vie. S'ils ont été bons, les portes du paradis leur seront ouvertes. L'idée selon laquelle Dieu nous jugerait en fonction de notre vie terrestre paraît inconsistante à l'esprit protestant. Elle est inconsistante, explique le réformiste, parce qu'elle suppose que la toute-puissance divine peut se laisser infléchir par des actions humaines. Cette idée est encore plus insupportable pour le protestant lorsqu'elle autorise des

pratiques comme celles des *indulgences*, qui faisaient tellement horreur à Luther et instaurent le principe d'une sauvegarde de l'âme en remerciement de donations faites aux institutions catholiques. L'individu pouvait donc « acheter », en quelque sorte, sa place au paradis. Comme l'explique Weber (p. 93), « les sceptiques et les indifférents eux-mêmes se réconciliaient avec l'Église par des dons : en tout état de cause, il valait mieux s'assurer contre l'incertitude de ce qui pouvait se passer après la mort... ».

Cette logique d'épicier n'a d'autre argument que les intérêts des croyants, affirment les tenants de la Réforme, et ne tient aucun compte du postulat qui fonde la foi monothéiste : la toute-puissance de Dieu. Or, c'est bien parce que les protestants ont voulu inauguralement retrouver la pureté rationnelle de leur foi qu'ils ont été conduits à développer, jusqu'à son terme, une logique dont les applications pratiques étaient intenable.

La doctrine de la *prédestination* se trouve au centre de ce dogme : chacun d'entre nous est élu, ou non, par Dieu pour la vie éternelle. Dans la pureté originelle du dogme calviniste, nous ne pouvons ni savoir si nous sommes élus, ni pourquoi nous le sommes. Nous ne pouvons pas gagner notre élection, et dans tous les cas, certainement pas par une offrande faite à l'Église, ce qui est tout à fait cohérent avec le postulat d'omnipotence et d'omniscience de Dieu : Il a pris Sa décision de toute éternité et notre action d'humain ne peut en rien infléchir Ses décrets. Calvin eut d'autant moins de mal à prêcher cette doctrine que son élection personnelle ne présentait, à ses yeux, pas le moindre doute. Mais pour les calvinistes, explique Weber (p. 128) : « Dans son inhumanité

pathétique, cette doctrine devait marquer l'état d'esprit de toute une génération qui s'est abandonnée à sa grandiose cohérence et engendrer avant tout, chez chaque individu, le sentiment d'une solitude intérieure inouïe. »

Ce sentiment d'angoisse que durent ressentir les protestants de la première heure (ou de la deuxième) était la conséquence de la coexistence de deux facteurs : premièrement, la classique incertitude quant au devenir de l'âme et de sa souffrance ou de son bonheur éternel et, deuxièmement, la totale impossibilité d'avoir une maîtrise sur le destin prochain de cette âme.

Dès lors, l'angoisse de l'après-mort devenait terrifiante, à une époque où elle avait une importance cruciale. Weber décrit comment vont se mettre en place des contournements de la doctrine calviniste initiale, afin d'obtenir la *certitudo salutis*. Il s'agira, pour le protestant, de déchiffrer les signes du ciel qui, dans sa vie personnelle, pouvaient lui indiquer que son âme allait être sauvée.

Alors que, écrit Weber (p. 137), « Calvin n'admettait au fond qu'une seule réponse : nous devons nous contenter de savoir que Dieu a décidé, et persévérer dans l'inébranlable confiance en Christ qui résulte de la vraie foi », les pasteurs, eux, qui « étaient en contact immédiat avec les tourments engendrés par cette doctrine », trouvèrent une façon *accommodante* de présenter les choses qui se déroulait en deux étapes.

D'une part, le vrai chrétien *devait se considérer* comme élu, car le doute à ce sujet était considéré comme un manque de grâce. D'autre part (et surtout), cette certitude d'être élu pouvait s'acquérir par *le travail sans relâche dans un métier*. De ce fait,

certains individus allaient se consacrer tout entier à l'exercice de leur profession <sup>37</sup>. Ceux-ci comprenaient bien l'intérêt de cet amendement de la doctrine calviniste. Il est probable que, s'ils travaillèrent effectivement sans relâche, ce fut moins pour servir la gloire de Dieu, comme le voulait l'explication officielle, que pour gagner la certitude du salut. En revanche, les protestants d'alors n'eurent sans doute pas pleine conscience de cette stratégie, car sans cela, elle se serait désactivée d'elle-même, du fait de sa contradiction interne avec le dogme calviniste. Cet aménagement de la doctrine était probablement nécessaire à sa survie dès lors qu'elle avait cessé d'être confidentielle.

L'argument de la pureté et de la cohérence doctrinale trouve et trouvera toujours des auditeurs nouveaux. Il compose une armure immaculée les protégeant d'un monde qu'ils pensent avoir des raisons de détester ou de mépriser.

Une fois admise cette injonction de cohérence, l'extrémiste peut invoquer en renfort toutes sortes d'arguments qui, eux, sont beaucoup plus facilement falsifiables, mais qui, même défaits, ne sont pas de nature à fragiliser l'adhésion. Certains peuvent même paraître risibles, comme celui invoqué par Majid <sup>38</sup> (incarcéré en France pour avoir hébergé un membre d'Al-Qaïda) pour expliquer que la polygamie est autorisée par la religion musulmane : « C'est à cause de la démographie. Plus de femmes naissent que d'hommes. Que faire de ce surplus ? Il y a une logique dans le Coran, ce n'est pas dit à la légère. » Quoi qu'il en soit, le simple fait de chercher à justifier logiquement les prescriptions divines indique que le cerveau de l'extrémiste fonctionne de la même façon que celui de



Monsieur Tout-le-monde : il a besoin de raisons pour croire et renforcer sa croyance.

Et les raisons ne sont jamais difficiles à trouver pour un esprit décidé. Comme l'explique Hussein, qui nous narrait plus haut son dégoût de l'Occident, « le musulman voit le soleil, il voit un signe d'Allah dans tout, y compris les découvertes scientifiques <sup>39</sup> ».

Tout peut, en effet, devenir preuve, et certains n'attendent pas que ces preuves leur soient apportées comme des révélations, ils les cherchent activement tout autour d'eux. Dès lors, la chute d'un objet, un vol d'hirondelles, la moindre coïncidence, tout enfin peut devenir une théophanie. À ce titre, le témoignage de Martine <sup>40</sup>, la quarantaine et membre d'un groupe charismatique depuis dix-sept années, est tout à fait éloquent :

« C'est pas facile justement, que je dise pas de bêtise, euh... Le fait de se laisser guider par le Saint-Esprit peut vous amener à portée, mais pas là où vous ne voulez pas aller. Et tout d'un coup, vous serez poussé à aller à tel endroit plutôt qu'à tel ou tel autre [...]. C'est-à-dire qu'on, enfin quand je dis qu'on se sent poussé, c'est euh... Tous les mots sont importants, c'est comme une voix intérieure qui nous guide. Je dis bien "comme". Un jour, il m'est arrivé un truc rigolo. Je vais vous raconter une anecdote. Je l'ai racontée d'ailleurs dans une assemblée de prière, j'en ai témoigné et je pense que ça va vous faire comprendre. Je suis dans ma petite cuisine, il m'est toujours beaucoup arrivé de choses spirituelles dans ma cuisine. Et alors, euh... Je suis dans ma petite cuisine et je



cherche à faire du boulgour. Alors boulgour euh... c'est en fait du, du blé, une espèce de blé concassé, enfin bon. Première fois que je faisais du boulgour, alors, il me fallait, euh... l'emballage et puis surtout le temps de cuisson. Alors j'avais déjà mis euh... L'eau à bouillir, le boulgour dedans et, à ce moment-là, je suis en train de chercher la boîte pour voir la notice, etc. Et impossible de trouver mon boulgour à l'endroit habituel. Alors finalement j'ouvre le frigidaire, je commence à tourner en rond dans ma casserole. Et puis au bout d'un moment je dis : "Oh Jésus, tu sais, c'est vraiment trop compliqué. Alors, viens à mon secours. C'est pas passionnant, mais enfin quand même ! Mon boulgour, alors tu comprends, voilà, voilà quoi, je voudrais le retrouver parce que je sais pas où c'est." Et à ce moment-là, si je le verbalise, si je mets des mots, j'entends : "Là." Et c'était pas verbalisé comme ça, c'était comme, comme quand vous, vous venez de dire à quelqu'un de regarder dans une direction et que vous faites comme ça (*doigt qui pointe*). Et vous regardez. Eh bien c'est exactement cette impression-là que j'ai eue. Et j'ai ouvert un petit placard. J'avais tout fouillé dans la cuisine, mais celui-là, je l'avais pas ouvert. Et au milieu des assiettes, j'ai trouvé mon boulgour. Et pour moi, ça a été euh... Ça a été un moment extraordinaire. Comme une effusion de l'Esprit. C'est exactement ça parce que j'avais parlé et que le Saint-Esprit m'avait répondu en disant : "C'est là." Pour une chose aussi dérisoire que de trouver son paquet de boulgour. Et pour moi ça m'a fait beaucoup grandir, parce que je me suis dit, mais, si le Seigneur est là quand je fais cuire mon boulgour, Il est vraiment tout le temps là. Il entend. Il entend tout, même ma prière, la prière du boulgour (*rires*). Voilà. »

Toutes ces micro-preuves, ces petites impressions que l'univers soudainement se remplit de sens vont composer une croyance d'autant plus solide qu'elle sera inspirée de mille indices, dont la plupart auront été oubliés par le croyant lui-même, mais dans lesquels il va puiser des certitudes.

Mohamed Al-Faiz, le directeur du Centre d'études islamiques de Colombo (Sri Lanka), a, par exemple, prétendu voir le nom d'Allah écrit en arabe dans le reflux et l'écume de la vague mortelle du tsunami qui frappa l'Asie à la fin de l'année 2004. C'est l'observation des nombreuses photos satellite prises au moment où le raz-de-marée frappait la côte ouest du Sri Lanka qui lui a permis de s'en apercevoir, prétendit-il au quotidien londonien *Al-Arab*. Ceux qui ont pris le soin de vérifier les allégations de M. Al-Faiz n'ont pas toujours été convaincus que cette vague meurtrière ait dessiné quoi que ce soit. Ahmed Halli, sur un ton un peu ironique, affirme dans *Le Soir d'Algérie* (janvier 2005) qu'en bon musulman, il est allé scruter ces photos, mais qu'il n'y a rien vu de miraculeux. Nous admettons, avec ce journaliste, qu'il faut un peu d'imagination pour voir un parallèle entre cette vague et le nom d'Allah écrit en arabe. De l'imagination et surtout une certaine motivation, celle qui conduit à penser qu'un drame ayant fait des centaines de milliers de victimes ne peut pas être dépourvu de sens. Le directeur du Centre d'études islamiques de Colombo est formel, le raz-de-marée est une punition : « Dieu a écrit Son nom, et a châtié ceux qui ont ignoré Sa loi. »

D'autres sont encore plus actifs dans leur quête de preuves, ils n'attendent pas que le sort les confronte à une combinaison aléatoire et improbable pour découvrir des « messages ». Ils vont les chercher eux-mêmes, fascinés par les coïncidences

combinatoires que permettent certains chiffres ou les lettres des alphabets utilisés dans les livres religieux. Ils vont lire et relire la Bible ou le Coran, ausculter d'innocents chiffres jusqu'à trouver la voie lumineuse qui les conduira vers des croyances aux conclusions absurdes mais aux arguments alléchants.

Le chiffre 666, par exemple, réputé démoniaque, a donné lieu à toutes sortes d'élucubrations qui intéressent beaucoup les numérologues. Ceux-ci prétendent voir, dans les combinaisons infinies que permettent les nombres, la possibilité de découvrir une vérité cachée : l'avenir, la personnalité de quelqu'un, la volonté de Dieu, etc. Ces combinaisons, associations, interprétations paraîtront extraordinaires. Pour le numérologue, il ne pourra s'agir de simples coïncidences.

Ainsi fera-t-il par exemple remarquer :  $1^6 - 2^6 + 3^6 = 666$

Ou :  $6 + 6 + 6 + 6^3 + 6^3 + 6^3 = 666$

Ou  $6^2 = 36$ , or  $36 + 35 + 34 + 33 + 31 + 30 + 29 + \dots + 2 + 1 = 666$

Etc.

Comme le souligne justement Jean-Paul Delahaye dans *Les Inattendus mathématiques* (p. 111) : « C'est amusant mais il serait absurde d'y attribuer de l'importance, car au regard des millions de formules qui ont été essayées et qui n'ont pas fait apparaître 666 ces relations ne sont finalement pas surprenantes. En se donnant de la peine, on en trouverait tout autant pour 432 ou 254 ou n'importe quel nombre. »

Donc, parmi l'infinité de combinaisons que permettent les nombres, ceux qui ont la passion de la numérologie ne retiendront que celles qui *confirment* leurs attentes sans regard pour le poids de celles qui les infirment. Si leur raisonnement n'était pas contaminé par ce *biais de confirmation*, ils verraient facilement que leurs trouvailles ne révèlent rien d'autre qu'une des productions possibles du hasard.

Ce type d'exercice peut venir au secours de la quête de sens du croyant. C'est le cas notamment avec la gématrie qui est une discipline qui prétend interpréter les livres sacrés en se fondant, par exemple, sur une retranscription numérique de la valeur des lettres pour trouver le sens secret de ces textes. Ceux qui s'adonneront à cette manie cryptologique seront rapidement frappés, quelles que soient les techniques de lecture qu'ils utiliseront, par des coïncidences extraordinaires. Ce faisant, ils frapperont aussi l'imagination d'un lectorat très large, car la gématrie a produit quelques beaux best-sellers. Les exemples sont nombreux, du livre de Robert Gold *Dieu et le nombre  $\pi$* , qui prétend faire la preuve que : « Les décimales de  $\pi$  sont le génome du monde » en exhumant, jusqu'à l'obsession, les traces de  $\pi$  dans l'Ancien Testament, jusqu'au best-seller mondial du journaliste américain Michael Drosnin *La Bible — Le code secret*<sup>41</sup>. Selon lui, le texte sacré des Juifs et des chrétiens est codé et cache d'incroyables prophéties qui annoncent, par exemple, l'arrivée d'Hitler au pouvoir, l'assassinat du président Kennedy, ou celui de Yitzhak Rabin par Ygal Amir en 1995. La disparition des dinosaures elle-même serait mentionnée, pour peu qu'on connaisse le « code secret de la Bible ». Ces approches cryptologiques des textes sacrés n'ont rien d'inédit. D'une certaine façon, ces tentatives

naissent avec la kabbale, qui prétend attribuer à chaque lettre de l'alphabet hébreu un chiffre ou un symbole, en d'autres termes un code qui permettra d'en lire le sens réel derrière le sens apparent. Cette tradition est demeurée ininterrompue depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, et le rabbin Michael Ber Weissmandl, dans la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, a produit lui-même des recherches de ce type sur l'Ancien Testament. Mais c'est l'un de ses élèves qui va nous intéresser ici, Eliyahu Rips, qui prolonge les travaux de son maître en mobilisant l'informatique à partir des années 80 <sup>42</sup>. La puissance de calcul de la machine démultiplie les capacités d'analyse combinatoire des chercheurs en gématrie. Dès lors, la découverte de messages secrets dans la Bible s'accélère. La technique qui est utilisée est assez simple en fait, mais elle est si coûteuse en temps que seul un ordinateur permet de rendre l'exercice réalisable à court terme. On décide, par exemple, de ne retenir dans un texte qu'une lettre tous les douze, neuf, cinq... lettres, en d'autres termes des lettres qui seront « équidistantes ». L'espace choisi entre chaque lettre importe peu, le chercheur en gématrie retiendra principalement les combinaisons qui lui permettront de glaner les messages les plus spectaculaires. Par exemple, dans le mot « sociologie », on peut décider, par convention, de ne retenir qu'une lettre toutes les trois lettres ce qui donnera S O C I O L O G I E, soit le mot « SIOE », ce qui ne signifie rien du tout. Dans certains cas, cependant, les mots ainsi formés pourront avoir un sens, voire former des phrases. Que faut-il en penser ? Le journaliste Michael Drosnin a d'abord hésité. Il prétend avoir été convaincu par Eliyahu Rips lorsque ce dernier a réussi à lui faire la démonstration que la guerre d'Irak était prévue par la Torah. De sceptique, le journaliste devient un adepte de la gématrie, au point d'écrire

un deuxième volume en 2003, *La Bible — Le code secret II* qui rencontrera, lui aussi, un certain succès. Il fut convaincu d'écrire ce livre, raconte-t-il, lorsque, après les attentats du 11 Septembre, il mit son ordinateur au travail pour chercher, dans la Bible, des traces de cet événement majeur. Bientôt, il put lire, stupéfait, sur l'écran de sa machine : « Jumelles » ; « Tours » ; « Avion » ; « Il a causé la chute » ; et « deux fois ». Plus aucun doute dans son esprit, quelqu'un a placé en des temps immémoriaux des messages dans la Bible qui révèlent le destin de l'humanité. De qui s'agit-il ? Drosnin y voit plus la marque d'une civilisation extraterrestre que celle de Dieu, mais c'est tout à fait anecdotique pour notre propos. L'argument principal de Michael Drosnin, d'Eliyahu Rips et de leurs collègues est que la probabilité de chances que de tels messages apparaissent dans le texte de la Bible est si faible que les résultats qu'ils obtiennent ne peuvent être le fait du hasard. Cet argument est très convaincant, plus encore, reconnaissons-le, pour un esprit décidé à croire. Mais d'une façon générale, ces affirmations sont de nature à troubler le grand public, qui n'est pas armé pour les contester. Elles laissent, cependant, un certain nombre de personnes, parmi lesquelles des mathématiciens et des statisticiens, sceptiques. Drosnin leur donne alors, bien malgré lui, une idée qui sera fatale à sa théorie. Il le fait dans le magazine *Newsweek* en assurant qu'il est impossible de trouver de tels messages codés dans d'autres livres que la Bible. Par exemple, affirme-t-il : « Si ceux qui me critiquent arrivent à trouver dans *Moby Dick* un message codé annonçant la mort d'un Premier ministre, je les croirai. » Il n'en fallait pas plus pour mettre Brendan McKay, professeur de mathématiques à l'Université nationale d'Australie, au travail <sup>43</sup>. En respectant les règles cryptologiques du livre *La*

*Bible* — *Le code secret*, il engage une recherche sur *Moby Dick*. Ce qu'il y découvre ruine les ambitions prophétiques du journaliste. Ce ne sont pas moins de neuf annonces d'assassinat d'un Premier ministre, parmi lesquelles celui de Yitzhak Rabin, qui sont « codées » dans le célèbre roman. Il découvre aussi dans *Moby Dick* la mort de Lady Di codée, aux côtés des noms de son amant et du chauffeur de leur voiture. Il était donc possible de trouver, à condition d'y consacrer suffisamment de temps et d'avoir une machine puissante, toutes sortes de messages composés par le hasard, dans *Moby Dick*. Par ailleurs, c'est Drosnin lui-même qui apporte le démenti le plus flagrant à sa théorie, puisque dans le deuxième tome de ses exercices géométriques, il annonce une guerre nucléaire au Proche-Orient... pour l'année 2006.

D'autres mathématiciens se sont employés à montrer la fragilité des thèses de Michael Drosnin et d'Eliyahu Rips. En appliquant la même technique de lecture des lettres équidistantes, le docteur James Price, par exemple, a réussi à trouver dans la Bible des messages comme : « Dieu est détestable » ; « Haïssez Jésus » ; et même des phrases contradictoires comme : « Il y a un Dieu » et « Il n'y a pas de Dieu ». En somme, il a contribué à faire la démonstration que la géométrie est une auberge espagnole : on y trouve ce qu'on y apporte.

On peut donc découvrir dans n'importe quel livre, en appliquant une méthode de décryptage arbitraire, des mots, voire des phrases cohérentes. Mais ce que ne fait pas apparaître ce débat, c'est qu'on en découvre surtout un nombre considérablement plus grand d'incohérences, de sommations de lettres sans aucune signification. L'utilisation d'un

ordinateur occulte le déchet immense de non-sens que cette méthode de décodage produira. Le *biais de confirmation* ne nous fera retenir que les exemples, spectaculaires il est vrai, de combinaisons de lettres formant des mots.

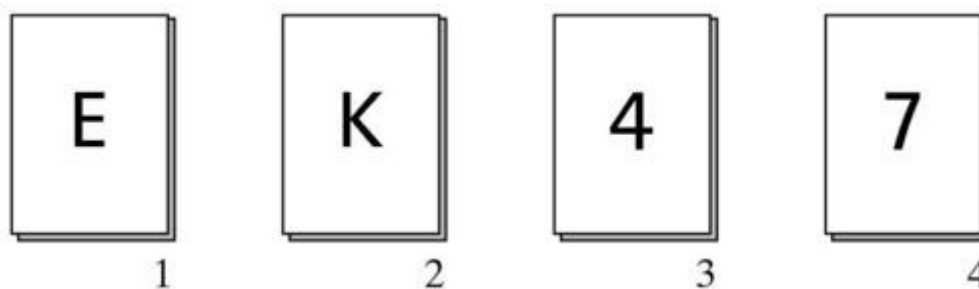
Que faut-il entendre par biais de confirmation ? C'est une notion importante car il s'agit d'un biais universel de la pensée auquel le croyant aura sans cesse recours et, plus que tout autre encore, l'extrémiste. Sur ce point, l'aphorisme 46 du *Novum Organum* de Bacon me semble mériter d'être cité *in extenso*, car il préfigure indubitablement certaines des constatations de la psychologie expérimentale du XX<sup>e</sup> siècle sur la question. Bacon insiste sur le fait que cette erreur commune peut toucher aussi bien les esprits vulgaires que les esprits éclairés : « L'entendement humain, écrit-il, une fois qu'il s'est plu à certaines opinions (parce qu'elles sont reçues et tenues pour vraies ou qu'elles sont agréables), entraîne tout le reste à les appuyer ou à les confirmer ; si fortes et nombreuses que soient les instances contraires, il ne les prend pas en compte, les méprise, ou les écarte et les rejette par des distinctions qui conservent intacte l'autorité accordée aux premières conceptions, non sans une présomption grave et funeste. C'est pourquoi il répondit correctement, celui qui, voyant suspendus dans un temple les tableaux votifs de ceux qui s'étaient acquittés de leurs vœux, après avoir échappé au péril d'un naufrage, et pressé de dire si enfin il reconnaissait la puissance des dieux, demanda en retour : "Mais où sont peints ceux qui périrent après avoir prononcé un vœu ? " C'est ainsi que procède presque toute superstition, en matière d'horoscopes, de songes, de présages, de vengeances divines, etc. Les hommes, infatués de ces apparences vaines, prêtent



attention aux événements, quand ils remplissent leur attente ; mais dans les cas contraires, de loin les plus fréquents, ils se détournent et passent outre. Or ce mal se glisse beaucoup plus subtilement dans les philosophies et les sciences, où ce à quoi on s'est plu une fois contamine et enrégimente tout le reste (même ce qui a bien plus de solidité et de force). En outre, même en l'absence de cet engouement et de cette vaine frivolité dont nous venons de parler, c'est une erreur constante et propre à l'entendement humain d'être mis en branle davantage par les affirmatives que par les négatives, alors que, en bonne règle, il devrait se prêter également aux deux. Tout au contraire, lorsqu'il faut établir un axiome vrai, la force de l'instance négative est plus grande. »

Nous souffrons tous de ce mal que Bacon identifie et que les psychologues appellent le biais de confirmation. Nous savons tous que nous avons tendance à confirmer nos croyances plutôt qu'à les infirmer, à chercher des informations qui nous confortent dans nos idées reçues, plutôt que de tenter de les malmener. Tout cela est vrai, mais le biais de confirmation est bien plus que de la simple mauvaise foi ou une forme de duperie faite à soi-même. C'est un mode de résolution, une façon de raisonner qui semble naturelle, intuitive et vraie, alors qu'elle peut souvent conduire à des conclusions fausses. Pour le montrer, Wason (1966) a imaginé une expérimentation sous la forme d'un petit problème de logique que je vous sou mets.

On présente quatre cartes de ce type :



Sur chacune de ces cartes sont inscrits, au recto, une lettre, au verso, un chiffre. Deux lettres sont possibles : soit le E, soit le K, c'est-à-dire soit une consonne, soit une voyelle. Deux chiffres sont possibles soit le 4, soit le 7, c'est-à-dire soit un chiffre pair, soit un chiffre impair.

La question posée est la suivante : quelles cartes faut-il retourner pour vérifier l'affirmation « si une carte a une voyelle d'un côté, elle a un chiffre pair de l'autre » ?

Reconnaissons que la tentation est grande de retourner les cartes 1 et 3. Or, s'il faut bien retourner la carte 1, il peut être inutile de retourner la carte 3. En retournant celle-ci, nous nous concentrons sur les cas qui pourraient *confirmer* la règle plutôt que sur ceux qui l'*infirmeraient*. Il paraît naturel de considérer que la carte 3 confirme la règle que prescrit l'énoncé du problème, ce qui est, en effet, le cas si l'on trouve une voyelle en examinant son verso. Mais, en réalité, on pourrait y découvrir une consonne sans que cette règle en soit violée, ainsi, l'énoncé précise : si une carte a une voyelle d'un côté, elle a un chiffre pair de l'autre. Et non : si une carte a un chiffre pair d'un côté, elle a une voyelle de l'autre.

En réalité, seule la première carte et la quatrième permettent de tester efficacement la règle énoncée. Car si la quatrième

carte porte à son verso une voyelle, alors l'énoncé est faux.

Nous avons tendance à traiter une relation d'implication comme une relation d'équivalence. Alors que *X implique Y* engendre logiquement *non-Y implique non-X*, beaucoup pensent : *X implique Y* alors *Y implique X*.

L'erreur saute aux yeux avec un énoncé du type : tous les chats ont quatre pattes. On ne peut pas en déduire que tout ce qui a quatre pattes est un chat (faut-il préciser que les lions, les chevaux ou les chaises ne sont pas des chats ? ). La seule leçon à tirer de cet énoncé est : tout ce qui n'a pas quatre pattes n'est pas un chat.

La procédure d'infirmer ne vous démontrera jamais que quelque chose est vrai, mais elle vous montrera, à coup sûr, qu'un énoncé est faux (si c'est le cas), c'est-à-dire non universellement valable. En revanche, la procédure de confirmation ne vous démontrera jamais qu'un énoncé est vrai, mais répétée, elle pourra vous en convaincre. C'est de là, sans doute, qu'elle nous paraît plus utile, et qu'elle l'est, en effet, pour la vie quotidienne.

L'infirmer est sans doute plus efficace si notre but est de chercher la vérité, parce qu'elle diminue la probabilité de chances de considérer comme vrai quelque chose de faux. En revanche, c'est une méthode qui peut confiner à l'absurde : si nous nous mettons à douter et à tester tous les énoncés qui nous permettent de vivre dans la société (le métro passe toutes les trois minutes ; si je poste cette lettre, elle arrivera rapidement à son destinataire ; si je paye ma place de cinéma, un film sera projeté, etc.), nous ne pourrions jamais passer à

l'action, assaillis par un doute permanent.

Nous avons donc besoin de cette procédure de confirmation, mais n'oublions pas que c'est elle qui savonne la pente de tous les stéréotypes, même les plus dangereux, car ils sont toujours de la forme « tous les X sont Y » (un exemple parmi beaucoup d'autres : les Auvergnats sont pingres). Comme notre mémoire est ainsi faite qu'elle est sélective et qu'elle retient de préférence les éléments qui confirment nos visions du monde, plutôt que ceux qui les infirment, nous avons beaucoup de chances, à propos de toutes sortes de sujets, de nous laisser enfermer dans des visions étroites, voire mesquines, du monde. Et ce, avec, le pensons-nous, les meilleures raisons qui soient, c'est-à-dire celles que nous suggère ce que nous croyons être notre expérience, mais qui sont passées par le tamis de la procédure de confirmation.

Le biais de confirmation est donc une méthode habituelle à laquelle l'esprit cède pour se faire une idée de la pertinence d'une croyance. C'est sans doute le mécanisme le plus élémentaire et le plus fondamental de la pérennité de toute croyance. Cette méthode est plus prégnante encore lorsque le croyant est un extrémiste. Pourquoi ? Parce que, plus que tous les autres, en raison de l'inconditionnalité de son adhésion et des coûts qu'elle engendre, psychologiquement et socialement, il aura besoin d'être constamment rasséréné. C'est ainsi que l'on observe souvent l'extrémiste, quelles que soient ses convictions, chercher sans relâche des confirmations de sa doctrine, que ce soit par la consultation d'une presse favorable à ses idées, de sites Internet accumulant les données vraies ou fausses, mais cohérentes avec sa représentation du monde, par l'observation de coïncidences qui, pour n'importe qui d'autre,

seraient insignifiantes mais qui, chez lui, affermissent les convictions...

Cette confiance en sa doctrine si nécessaire à sa survie mentale, il peut la puiser, comme nous le verrons, dans la fréquentation d'alter ego qui partagent les mêmes convictions que lui, dans les mille encouragements qui lui seront offerts par le biais de confirmation dans son quotidien, et enfin, dans la cohérence logique de sa doctrine. C'est aussi pourquoi il sera volontiers prosélyte. Ce prosélytisme lui permettra, dans certains cas, d'emporter la conviction d'esprits profanes, mais aura aussi la vertu d'affermir ses convictions à ses propres yeux. En faisant la publicité de ses idées, l'extrémiste s'offre à lui-même l'opportunité de contempler à chaque instant l'inexpugnable forteresse argumentative dans laquelle il s'est enfermé. Compte tenu des implications souvent contraires à la logique ordinaire auxquelles le conduisent ses idées, le fanatique, qui me paraît beaucoup plus conscient de son isolement moral qu'on ne le dit, éprouve un bénéfice mental à contempler la mécanique de son raisonnement. Tout se passe comme si, à tout moment, il pouvait avoir besoin de se dire : « Voilà, je crois en A, or A implique B, et B implique C. Oui, je suis bien dans le vrai. » C'est que, sans doute, demeurent tapies en lui les indignations de l'homme ordinaire, nous y reviendrons.

Pour conclure sur ce point important de la rationalité cognitive, mentionnons que Cherniak (1986) a démontré que la combinatoire résultant de 138 croyances logiquement indépendantes dépassait les capacités du plus puissant des ordinateurs. En d'autres termes, même les machines les plus sophistiquées sont incapables de rendre compte des différentes

implications et arborescences découlant de la coexistence de 138 items. Parce que le cerveau humain est limité dans ses capacités de computations et de mémorisations, et parce que le nombre de nos croyances sur le monde excède naturellement de très loin 138, il est probable que toutes sortes de croyances contradictoires coexistent dans notre esprit. Cette incohérence paraît donc une condition normale de la pensée, celle du moins qui caractérise la vie mentale de ce qu'il est convenu d'appeler un citoyen « normal ». Elle n'est sans doute pas perçue tout à fait consciemment par lui, mais elle n'est pas non plus enfouie si profondément qu'elle ne génère jamais aucun inconfort. Au contraire, les aléas de notre vie mentale nous confrontent fréquemment à ces contradictions dont nous nous accommodons tant bien que mal. Nous le faisons avec d'autant plus de facilité que notre contemporanéité nous invite à tolérer ces contradictions. Elle nous invite à considérer que tout rapport inconditionnel à la notion de vérité peut avoir des conséquences dangereuses, et fait même de l'aptitude à admettre que la vérité puisse être plurielle une norme morale.

L'extrémiste ne se satisfait pas du tout de cette situation, il entreprend un travail herculéen, celui de mettre en cohérence son esprit et nettoyer ce qu'il nommerait volontiers les écuries d'Augias de l'esprit de ses contemporains. Une fois prise cette résolution, il aura souvent l'impression d'avoir opéré un travail de purification. Ceux qui s'engagent dans l'extrémisme évoquent souvent cette renaissance, ce lâcher-prise qu'ils pressentaient avec crainte, mais qui les soulage à présent qu'ils ont décidé de s'y abandonner. Abou Hamza al-Masri, par exemple, de son premier nom Mustafa Kamel, évoque souvent son passé comme ayant été vécu par un autre lui-même,

atteint de confusion mentale et vivant la *jahilliyya* (« ignorance préislamique »). Avant de perdre ses deux mains et un œil dans la guerre contre les Soviétiques en Afghanistan, et de devenir un prêcheur radical à la mosquée de Finsbury à Londres, il avait été videur de boîte de nuit en Égypte dans les années 70 !

Ce sentiment de purification s'accompagne souvent d'un rituel de renaissance, qui peut aller jusqu'à un changement de nom, comme on le pratique souvent dans les sectes, par exemple. Il vient, en partie, de la résolution des extrémistes de suivre désormais jusqu'à leur terme les conséquences d'un postulat, d'un axiome premier, considéré comme l'engagement dans une vie meilleure et souvent une rédemption. Ils ont la conviction qu'ils mettent ainsi, enfin, de l'ordre dans leur vie, que les choses sont beaucoup plus simples et claires. Et ils ont raison. C'est pour ne pas voir cet aspect de la rationalité cognitive de l'extrémisme que nombre de commentateurs en proposent un diagnostic erroné.

Une fois cette clarification cognitive accomplie, pour les plus déterminés de ces extrémistes, les actions ne deviennent qu'un prolongement de cette voie lumineuse vers la vérité. Les moyens d'agir s'imposent à lui, prétend-il, comme s'était imposée l'effrayante cohérence de ses idées. La fin visée, les moyens à employer pour y parvenir, c'est là le domaine de la *rationalité instrumentale*.

### *3) Extrémisme et rationalité instrumentale*

Si l'on se souvient que, selon une tradition très ancienne, la

rationalité instrumentale qualifie l'aptitude des individus à utiliser des moyens qui leur paraissent adéquats pour atteindre certaines fins, on ne pourra que constater que, de ce point de vue aussi, l'extrémiste est loin d'être irrationnel. On peut contester la valeur des postulats qui constituent la pierre d'angle de sa vie mentale ( « Nous devons respecter les prescriptions divines », « Ma collection de timbres a plus de valeur que ma vie familiale », « Le principal désormais est d'atteindre un état de conscience supérieur », « Rien n'est plus important que la révolution », etc.) mais pas que les conséquences pratiques qu'il en tire soient inconsistantes. C'est là le problème avec l'extrémiste, il met en demeure, par ses actions, par ses reproches, les individus plus tièdes que lui, mais partageant les mêmes valeurs, les mêmes croyances, de se mettre en conformité avec elles. Il leur enjoint, en quelque sorte, d'être aussi logiques que lui du point de vue de la rationalité instrumentale. Ce n'est pas que les premiers n'adhèrent pas aux mêmes valeurs que lui, c'est que la force de leur conviction n'est pas la même.

Prenons l'un des cas historiques les plus purs d'un rapport extrême à une croyance normative : Netchaïev. Né au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à Ivanovo, près de Moscou, issu d'une famille très modeste, il travaille très tôt dans une usine, de laquelle il est promptement renvoyé en raison de son étourderie — incident qui lui permet de reprendre ses études et de devenir instituteur. Fréquentant les cercles d'étudiants révolutionnaires, il devient vite un personnage important de ces milieux au prix de quelques mensonges. En Suisse, il rencontre Bakounine et lui tient momentanément lieu de porte-parole en Russie <sup>44</sup>. Ce qui fait son charisme et



l'originalité de sa pensée, ce ne sont pas ses vues sur le déclin du capitalisme, ou la façon d'organiser la société future, c'est son intransigeance révolutionnaire. Sans doute ses compagnons partagent-ils son aspiration pour une société utopique, mais aucun n'énonce les exigences pratiques que son avènement implique avec la même rigueur que Netchaïev. Son fanatisme révolutionnaire le rendra légendaire, mais c'est lui aussi qui finira par l'isoler car, comme le savent tous les hommes politiques, l'administration du pouvoir, même lorsqu'il prétend être révolutionnaire, nécessite des compromis avec la réalité.

*Le Catéchisme révolutionnaire*, qu'on lui attribue assez souvent — car il semble en effet peu probable que Bakounine en soit l'auteur comme on le dit parfois —, exprime une pensée tout entière indexée sur une idée fixe : la révolution. La perspective révolutionnaire, selon son auteur, doit inspirer le moindre de nos actes, toutes les valeurs, amitié, loyauté, respect de la vie, etc., doivent lui être subordonnées. À vrai dire, ce texte mériterait d'être cité ici *in extenso* tant il est *typique* d'une forme d'adhésion inconditionnelle à une idée et des conséquences pratiques qui en découlent. Lisons-en quelques passages :

« Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance : il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion — la Révolution [...]. À ses yeux, il n'y a de moral que ce qui contribue au triomphe de la Révolution ; tout ce qui l'empêche — est immoral [...]. Le révolutionnaire ne peut chérir et traiter en ami que celui qui a réellement fait preuve

d'une activité révolutionnaire égale à la sienne. La mesure de l'amitié, du dévouement et autres devoirs envers un camarade, est déterminée exclusivement par le degré d'utilité de celui-ci au point de vue des effets pratiques de la révolution destructrice. »

À d'autres moments, Netchaïev s'interroge, par exemple, sur la nécessité de faire évader un camarade emprisonné. Tout dépend, explique-t-il, de l'utilité que ce camarade peut avoir pour la lutte révolutionnaire. Si, par ses compétences, il justifie le coût inévitable qu'entraîne une opération d'évasion, alors celle-ci est envisageable !

Peu de citoyens ordinaires peuvent se prévaloir de respecter aussi scrupuleusement les normes de la rationalité instrumentale, tout simplement parce qu'en eux se manifestent des contradictions entre valeurs (par exemple, faire advenir une société meilleure *versus* respecter la vie d'autrui, etc.) qui inhibent la possibilité d'actions radicales. Ces citoyens ordinaires inspiraient beaucoup de mépris à Netchaïev, parce que l'inconséquence logique et le peu de fermeté morale et politique de ceux qui ont un rapport *conditionnel* aux valeurs paraissaient insupportables à ce monomaniacque axiologique. À ses yeux, on ne pouvait être réellement partisan d'une société plus juste sans accepter les conséquences qu'une lutte pour son avènement impliquait. Le terrorisme faisait partie de ces conséquences, car il n'y avait pas d'autres méthodes que la destruction révolutionnaire pour parvenir à la justice sociale. En un certain sens, on pourrait dire de façon provocatrice que le fanatique est plus rationnel que l'homme ordinaire : il met son action tout entière au service d'un système de valeurs sévèrement hiérarchisé et cohérent une fois qu'on en a admis

les prémisses. C'est pourquoi la maxime commune de tous les extrémismes, leur plus petit dénominateur commun, tient au fameux « La fin justifie les moyens », comme l'avait bien vu, déjà, Weber (1990). En d'autres termes, pour le plus extrémiste des extrémistes, *tous* les moyens sont bons pour parvenir à la fin visée. Ces moyens peuvent être sanglants et meurtriers dans certains cas, et dans son esprit, ceux qui les condamnent ou bien ne partagent pas ses valeurs ou bien sont victimes d'une forme de sensiblerie. En d'autres termes, les réticences morales face aux actions et exactions de la pensée extrême relèvent selon lui soit d'une défaillance de la foi, soit d'une faiblesse de la volonté.

C'est une philosophie de ce genre que développa le marquis de Sade dans sa vie, et surtout dans son œuvre, notamment dans *La Philosophie dans le boudoir*. Dans ce texte étonnant, le « divin marquis » soutient une idée dont nous aurons l'occasion d'établir d'ici peu qu'elle est extrémiste. D'après lui, ceux qui considèrent comme « contre-nature » les actes auxquels il propose de se livrer dans cette fiction théâtrale ont une curieuse interprétation des aspirations de la nature. La nature n'a-t-elle pas, prétend-il, placé en nous des aspirations, des désirs que, pour cette raison, on ne peut trouver rien de moins que naturels ? Si en l'absence de Dieu, nous cherchons des normes pour orienter nos actions, ne devrions-nous pas nous conformer aux injonctions que nous fait la nature, c'est-à-dire, en l'espèce, à celles de nos appétits corporels ? C'est ce que pense Sade (1976, p. 130).

« Le maréchal de Retz, Charolais, l'oncle de Condé, commirent aussi des meurtres de débauche : le premier avoua dans son interrogatoire qu'il ne connaissait pas de volupté plus

puissante que celle qu'il retirait du supplice infligé par son aumônier et lui sur de jeunes enfants des deux sexes. On en trouva sept ou huit cents d'immolés dans un de ses châteaux de Bretagne. Tout cela se conçoit, je viens de vous le prouver. Notre constitution, nos organes, le cours des liqueurs, l'énergie des esprits animaux, voilà les causes physiques qui font, dans la même heure, ou des Titus ou des Néron, des Messaline ou des Chantal ; il ne faut pas plus s'enorgueillir de la vertu que se repentir du vice, pas plus accuser la nature de nous avoir fait naître bon que de nous avoir créé scélérat ; elle a agi d'après ses vues, ses plans et ses besoins : soumettons-nous. »

Si nous ne nous y conformons pas, ce n'est pas que l'envie nous manque, c'est que nous n'avons pas la force mentale de poursuivre jusqu'à terme les fins et les désirs qui devraient être les nôtres si nous respectons les lois de la nature : « Dans une âme ferme et stoïque, ils ne doivent point avoir de bornes. » Comme les personnages de Sade tirent toutes les implications pratiques de cette philosophie, ils s'autorisent à commettre viols, meurtres et tortures, en se conformant à l'autorité d'une idée (le respect de la nature et de ses lois). Même si dans le cas présent on peut avoir l'impression que l'idée est mise au service de la jouissance de l'individu, c'est bien une idée qui prime sur le destin individuel. À ce titre, la posture sadienne, dans son style, n'est pas très différente de celle de l'extrémisme, en général, qui ne revendique jamais la supériorité de l'individu sur un principe. On peut faire subir aux individus toutes sortes de choses au nom de la grandeur d'une idée.

Cette idée, comme on vient de le voir, peut se réclamer du respect des lois de la nature, comme chez Sade. On retrouve

cette défense inconditionnelle de l'idée de nature, encore qu'avec des fins très différentes, dans la *deep ecology*, dont les mouvements les plus radicaux proposent l'éradication de l'humanité qui est considérée comme un cancer de Gaïa, la personnification de la planète Terre. Ce terme, qui fait référence à la déesse de la mythologie grecque, terre mère universelle de tous les êtres qui naît immédiatement après le chaos, fut exhumé en 1979 par un certain James Lovelock, afin d'inciter l'opinion publique à considérer la Terre comme un être vivant et souffrant. Il obtint un certain succès, notamment dans le mouvement New Age, et a été repris par des groupuscules écologistes très radicaux, dont le Front de libération de Gaïa qui incite ses adeptes à pratiquer le suicide, la sodomie, la masturbation ou l'avortement afin de réduire la menace humaine. Ce genre de groupe vise particulièrement l'industrie pharmaceutique et la médecine en général, qui prolongent la vie de la gangrène humaine.

Cette idée, au service de laquelle l'extrémiste pense devoir mobiliser tous les moyens, peut être encore, comme nous en avons vu beaucoup d'exemples, d'inspiration religieuse. C'est cette fois la volonté de Dieu qui constitue l'alpha et l'oméga de l'action humaine. Ou bien encore la volonté d'atteindre un certain stade de développement mental, un stade d'éveil où l'on devient un surhomme, comme le crurent les adeptes de la secte Aum.

L'extrémiste peut prétendre encore servir l'histoire avec un grand H, au regard de laquelle le destin d'un individu n'a que peu de valeur comme l'ont montré tous les sacrifices humains consentis par le marxisme politique.

De façon plus inattendue, cette idée peut conduire des individus à attenter à leur propre intégrité physique au nom de l'art. C'est l'exemple de cet artiste japonais qui, comme je le mentionnais dans l'introduction, se suicida pour produire l'œuvre de sa « vie » en s'écrasant sur une toile exposée à présent au musée de Tokyo, ou, moins grave, Gina Pane qui, pour réaliser une performance artistique, grimpe pieds et mains nus sur une échelle hérissée de pointes d'acier (elle réalisa plusieurs automutilations de ce genre).

Le mardi 31 janvier 1989, Richard Gibson, un artiste canadien, a comparu devant un tribunal anglais qui lui reprochait d'avoir utilisé des fœtus humains âgés de deux à quatre mois pour fabriquer des boucles d'oreilles qu'il avait exposées dans une galerie d'art. Gibson, pour sa défense, argua qu'il ne voyait rien de mal dans tout cela. C'est que, explique Heinich (1998, p. 171-172) à qui j'emprunte cet exemple et certains de ceux qui suivent : « L'art contemporain n'obéit pas à une démarche iconoclaste qui viserait à détruire l'art : il obéit au contraire à une démarche "iconolâtre", adoratrice de l'art, consistant à tout lui accorder, à exiger son extension à la totalité du monde. »

Il n'est pas exclu qu'un jour un artiste se mette en tête de réaliser des attentats « œuvres d'art » faisant des dizaines de morts. C'est une perspective effrayante et, reconnaissons-le, peu probable, mais pas totalement inenvisageable compte tenu du phénomène de radicalisation de l'art contemporain sur lequel nous reviendrons. Un processus qui, par exemple, permit à une artiste, Pascale Chau-Huu, de se croire autorisée à présenter, à Marseille en 1996, lors d'une exposition intitulée *On n'est pas des sauvages*, les plans de fabrication d'une bombe

et les instructions nécessaires à sa mise en service, ou à un Jota Castro, lors d'une exposition au Palais de Tokyo en mars 2003 intitulée *Hardcore, vers un nouvel activisme*, de proposer les éléments d'une véritable filature de Nicolas Sarkozy, ainsi qu'un mode d'emploi pour procéder à son enlèvement. Que penser encore de cet étudiant de la Villa Arson à Nice, qui inventa, au nom de l'art, ce qu'il appela des « photos-agressions » ? Il s'agissait de suivre une vieille femme avec obstination et, au moment où elle passait par une ruelle déserte, de simuler une attaque en hurlant pour immortaliser sur une photographie son instant de terreur.

Chris Burden, lui, a non seulement risqué sa vie pour l'art, mais aussi celle de trois acolytes lorsque, pour une performance intitulée *220F-Space*, il remplit d'eau une galerie où serpentait un fil électrique branché sur 220 volts. Les quatre individus restèrent, pendant des heures, suspendus par une échelle au-dessus de l'eau, risquant à tout moment une électrocution mortelle.

Cette idée peut encore être celle de la nation, de la race, d'une culture à défendre... L'imagination humaine n'est pas avare de concepts auxquels on peut adhérer inconditionnellement et à propos desquels certains appliqueront la maxime *la fin justifie les moyens*.

Mais il y a à ce point un problème logique que je ne peux esquiver. Cette maxime sous sa forme radicale suggère que *tous* les moyens peuvent être utilisés. Or, dans le cadre d'une rationalité instrumentale, les moyens impliquent des coûts (qu'ils soient matériels ou symboliques) et ces coûts ne doivent être consentis que s'ils sont contrebalancés par les bénéfices de

la fin réalisée, comme le suggérait Pascal à propos du calcul de l'espérance mathématique. Pascal, cherchant à répondre aux questions posées par le chevalier de Méré concernant les jeux de hasard sur lesquels on mise de l'argent, définissait l'espérance mathématique du gain d'un joueur, à une partie donnée, comme la moyenne pondérée des divers gains possibles par les probabilités correspondantes. Devriez-vous jouer, par exemple, à une loterie qui vous propose de gagner 500 euros avec une chance sur dix et un ticket qui vous coûtera 100 euros ?

Comme le calcul  $500/10 = 50$  (espérance mathématique) est inférieur au coût d'entrée qui est de 100 euros, Pascal conseillerait, et c'est la même suggestion que ferait la pure rationalité instrumentale, de refuser de participer à cette loterie.

On comprend donc, selon cette logique, le problème considérable que pose l'interprétation radicale du *la fin justifie les moyens*. Si *tous* les moyens peuvent être impliqués, c'est que la fin est d'une utilité infinie. Une fois de plus, pour solutionner tout à fait cette énigme de l'incommensurabilité apparente des fins et des moyens, il faudra patienter jusqu'au troisième chapitre. En attendant, qu'il me soit permis de constater que l'ampleur des coûts impliqués par les actions extrémistes est largement minimisée par une rhétorique qui est, pour certains de ses arguments, curieusement commune à la radicalité sous toutes ses formes.

La propagande par l'acte a sans doute inauguré une tradition terroriste dont il est intéressant de suivre la logique. Ainsi, Servier (1979), dans son étude sur le terrorisme, montre que



les premiers poseurs de bombes cherchèrent d'abord à s'attaquer à des représentants du système qu'ils abhorraient. Pour eux, tout représentant du pouvoir, attendu qu'ils aspiraient à une société où l'État et les lois seraient superflus, était coupable. Ils défendaient une société fondamentalement inéquitable et qu'il ne servait à rien d'améliorer car elle demeurerait une société de pouvoir, d'inégalité et de spoliation. Une seule solution : la révolution. Dans l'esprit des activistes anarchistes, le plus souvent, cette révolution ne pouvait advenir de façon pacifique, il fallait se résoudre à utiliser des moyens violents, comme les attaques à la bombe. Seulement, après avoir assassiné un certain nombre de politiciens — le président français Sadi Carnot, en 1894, le Premier ministre espagnol Antonio Cánovas del Castillo, en 1897, le roi Humbert I<sup>er</sup> d'Italie, en 1900, le président des États-Unis William McKinley, en 1901... —, de policiers ou représentants de l'État, le Grand Soir se faisait attendre. Certains prirent la résolution de s'attaquer à la foule anonyme, espérant susciter une terreur propre à faire prendre conscience à tous que la situation n'avait que trop duré. On conçoit aisément que le coût moral engendré par l'assassinat d'un individu considéré comme représentant d'un ordre haï soit très inférieur à celui impliqué par des attentats frappant indistinctement des lieux publics comme des gares ou des cafés. Or, comme c'est souvent une marque du terrorisme que de finir par s'attaquer à tous, il est piquant de constater que l'argument censé justifier cette option maximaliste est à peu près le même pour l'extrémisme anarchiste ou islamiste par exemple. L'un et l'autre pourtant, c'est le moins que l'on puisse écrire, ne partagent pas les mêmes valeurs. Un argument leur est pourtant commun : personne n'est innocent. Émile Henry,

par exemple, auteur en 1894 de l'attentat du café Terminus, se justifia en affirmant que les clients étaient tous satisfaits de l'ordre établi et complices de la « propriété de l'État ». Il ajouta, lors d'un procès qui le conduisit à l'échafaud : « Il n'est pas de bourgeois innocent. » Un peu plus de cent ans plus tard, Ben Laden justifiait les attentats du 11 Septembre contre les États-Unis, dans sa « lettre à l'Amérique » datée de novembre 2002, en affirmant que les citoyens américains en tant que tels, avaient choisi « leur gouvernement au moyen de leur libre arbitre, choix qui découle de leur adhésion à des orientations politiques ». En d'autres termes, puisque les Américains approuvaient en moyenne la façon dont les États-Unis géraient leurs relations avec les peuples musulmans, alors il n'y avait pas de raison de distinguer entre les innocents et les coupables.

Cette culpabilisation généralisée est renforcée par une rhétorique de victimisation des agresseurs. Nous sommes des victimes, ou leurs représentants, affirment les terroristes, par conséquent en appliquant un simple principe de symétrie, qui n'est autre que la vieille loi du talion, nous pouvons nous arroger le droit de retourner contre nos ennemis la violence qui nous fut faite. C'est, par exemple, ce qu'affirme Ahsen, incarcéré en France pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste : « En Irak il y a eu 700 000 gamins sous-alimentés par l'embargo américain contre Saddam. On prémédite le crime de populations musulmanes. On dit : pourquoi le 11 Septembre et les morts innocents ? En Irak, les Américains ont pensé à ce qu'ils ont fait ? Un mort musulman ne vaut pas un mort chrétien ou juif ? Il y a en islam ce qu'on appelle *qisas*, c'est-à-dire on vous coupe votre main, le juge

peut ordonner qu'on coupe la main de l'agresseur. C'est aussi pour les massacres des musulmans. Si on tue des musulmans, ils ont le droit de faire de même <sup>45</sup>. » Cet argument est un pur sophisme, d'une part, parce que l'Irak ne fut pas frappée parce qu'elle était musulmane et, d'autre part, parce que les citoyens américains ne peuvent être tenus pour responsables des guerres menées par leur pays, mais cet exemple et quelques autres se retrouvent de façon obsessionnelle dans la rhétorique islamiste. Il s'agit d'une stratégie d'identification qui simplifie à l'extrême la géopolitique mondiale et rend lumineux le fait qu'un conflit généralisé se prépare qui opposera les musulmans opprimés au reste du monde, en particulier occidental, dont la figure saillante est l'Amérique. La tactique d'élargissement à l'extrême des identités permet de faire passer les victimes (d'attentats) pour les bourreaux et réciproquement. Au-delà de la seule logique terroriste, il s'agit d'un processus caractéristique de la dynamique des groupes qui cherchent à définir leur identité en l'opposant à celle d'autres groupes, comme le montrent Brown et Gaertner (2001). Leurs membres cherchent alors à exagérer les différences entre les individus appartenant aux groupes « extérieurs » et eux-mêmes.

Cette logique métonymique est encore exprimée par Riad, un jeune islamiste en détention : « Pour eux, si un Arabe fait le con, tout Arabe est con, un musulman qui les dérange, ils condamnent tous les musulmans. Donc on fait la même chose, nous aussi, s'il y a un Français raciste, ils sont tous racistes, si un Français est contre les musulmans, on fait payer tous les Français <sup>46</sup>. »

Dans ces conditions, les coûts impliqués par le massacre d'innocents sont moindres. Ce qui est très utile, car il est plus facile de faire des victimes parmi les citoyens anonymes que parmi les grands de ce monde, qui sont mieux protégés. Pour éliminer un dirigeant politique, il faut généralement disposer d'une logistique importante, ce qui rend plus coûteuse, voire improbable dans certains cas, la démarche terroriste. Cependant, les normes de sécurité sont devenues drastiques et frapper la foule devient aussi plus périlleux. Une bombe déposée peut être repérée, ou exploser à un moment où le lieu sera déserté, celui qui l'a déposée filmé et, d'une façon générale, le bras armé de la vengeance extrémiste arrêté avant qu'il ne puisse frapper. Le plus efficace, dans ces conditions, est de concevoir une bombe éminemment mobile qui puisse exploser à la bonne heure et dans un lieu qui garantira de faire un maximum de morts. Dans ce domaine, les bombes vivantes constituent des moyens peu onéreux et dont la flexibilité est idéale compte tenu des buts poursuivis. La technique de l'attentat suicide, initiée, semble-t-il, par les Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE), s'est généralisée au Moyen-Orient. Cette méthode, cependant, représente, de même que le simple projet d'attentat meurtrier, un obstacle pour le terrorisme religieux. Là encore, il faut résoudre rhétoriquement cet obstacle pour éviter de subir les coûts cognitifs exorbitants qu'il implique.

En effet, le Coran (IV, 32) n'affirme-t-il pas : « Quiconque a tué un homme sans que celui-ci ait tué ou semé la discorde dans le pays sera considéré comme s'il avait tué l'humanité tout entière » ? De même, le suicidé, *al-muntahir*, commet le péché absolu puisque, affirme le Coran (III, 145), « il

n'appartient à personne de mourir que par la permission de Dieu d'une prescription déterminée ». Que ce soit dans ses intentions ou dans les conséquences de son acte, le terroriste qui sacrifie sa vie et/ou celle d'innocents semble être condamné par avance par la religion musulmane.

Mais, comme toujours en religion, tout est question d'interprétation. Il est possible, en effet, de concevoir que les hommes agissent non plus en tant que *sujets* autonomes, mais en tant qu'*agents* de la volonté divine. Un tel agent devient alors un *chahid*, et s'il tue, ce n'est plus de sa main propre, mais en quelque sorte, par la main de Dieu lui-même. Le *chahid* commet des actes à portée religieuse et non pas seulement guerrière. Ainsi, dans la religion islamique, celui qui, tel le kamikaze, choisit de sacrifier sa vie pour des motifs uniquement guerriers est appelé *istish-hâdi*, et il y a dans ce terme une connotation négative. Alors que celui qui commet le même acte pour des motifs religieux est appelé *istish-hâdiyya* et peut dès lors sacrifier sa vie et la vie d'autrui s'il a des raisons de croire que c'est là la volonté de Dieu.

Il reste à évoquer un point important de la rationalité instrumentale de certains extrémistes et qui est désormais bien connu du grand public, notamment dans le cas de l'extrémisme islamique : celui de la mort de l'individu qui prétend servir une idée. En effet, dans la comptabilité qui régit les coûts et les bénéfices du sacrifice pour une cause, on a vu que la *fin* pouvait paraître justifier, à condition que l'adhésion du croyant soit inconditionnelle, des moyens exorbitants en termes matériels ou symboliques. Nous avons vu aussi que ces coûts pouvaient être minimisés par une culpabilisation des victimes des attentats et une victimisation identitaire de ceux

qui les produisent, et qu'enfin, les interdits moraux et/ou religieux concernant l'assassinat pouvaient facilement être détournés. La mort, elle, demeure un argument supplémentaire qui, pour exotique qu'il paraisse, semble jouer un rôle important dans le sacrifice individuel de l'extrémiste islamiste.

Pour quiconque a une interprétation littérale du Coran et est persuadé qu'il existe une vie après la mort, par exemple, ce sacrifice est tout relatif, car, est-il expliqué dans le Coran (IX, 111) : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens contre le paradis qui leur est réservé. »

Il s'agit donc de troquer sa vie mortelle contre un paradis éternel. Les déclarations, les dernières paroles même des futurs martyrs de la cause (qui sont recueillies par leur propre mère quelquefois) semblent aller d'ailleurs dans ce sens : « Maman, je vais aller au paradis, je suis prêt » ; « Je vais à la place qui m'est réservée » <sup>47</sup>. Cette place au paradis est enviable, car les martyrs y seront accompagnés par des jeunes filles vierges jusqu'à la fin des temps. Ce thème est classique dans l'islam, il a été développé notamment dans le chiisme iranien durant la révolution islamique et la guerre contre l'Irak, comme le rappelle Khosrokhavar (1995). Il est explicitement évoqué par l'une des figures essentielles des attaques du 11 Septembre, Mohammed Atta, dans un texte qui lui est attribué <sup>48</sup>. Atta y explique, entre autres, que la mort ne l'effraie pas car elle est comme « un mariage ».

Le thème de la crainte de la mort est très présent dans les entretiens réalisés avec tous les extrémistes islamistes, c'est un

point sur lequel ils pensent pouvoir être distingués des « mécréants » : « On n'est sûr de rien dans la vie. Par contre, on est sûr de mourir. La mort, c'est notre lot à tous [...]. C'est ça qui fait la différence. Pour eux, mourir, ça cause l'effroi, nous c'est tout simplement une étape vers le paradis <sup>49</sup>. »

Ahmad, à qui la justice française reproche d'être membre d'Al-Qaïda et d'avoir coopéré à l'assassinat du commandant Massoud en Afghanistan, renchérit sur ce point : « Je n'ai pas peur de la mort, mais j'ai peur de ne pas aller au paradis [...]. Le vrai musulman va direct au paradis s'il est martyr dans le *djihad* pour la gloire de l'islam. J'aimerais être martyr, comme ça j'irais au paradis. Le vrai musulman se donne corps et âme à l'islam, il est prêt à se sacrifier pour la religion <sup>50</sup>. »

Le *chahid* aura, il est vrai, bien des raisons de s'enthousiasmer pour sa vie future. Alors que le vertueux devra attendre le Jugement dernier pour jouir de ses jeunes filles vierges, le *chahid*, lui, pourra en disposer immédiatement. Dans ces conditions, mieux vaut sans doute une mort qui conduit au bonheur éternel qu'une vie qui conduit à la mort. Dès lors, le sacrifice par le terrorisme religieux peut être interprété comme le résultat d'un calcul plutôt rationnel. Pour parvenir à cette conclusion qui semble si insensée à l'homme du quotidien, il faut cependant avoir endossé des croyances qui, poussées au terme de leur terrible logique, conduisent au meurtre et au sacrifice de soi-même. Cette dimension comptable est d'ailleurs une donnée anthropologique de la foi. Alors que le croyant prétend toujours s'abandonner sans rien attendre, la dimension de calcul n'est jamais tout à fait absente de sa démarche, comme le traduit très clairement Ousman,

purgeant une longue peine pour avoir collaboré à deux groupes terroristes, Al-Qaïda et le GIA algérien : « Il y a beaucoup de points où il faut choisir entre le fait d'être selon la loi des hommes et être damné au Jugement dernier ou choisir la loi de Dieu, être contre la loi des hommes, subir leur châtiment, mais avoir le paradis dans l'autre monde <sup>51</sup>. »

La mort ne représente donc plus un coût exorbitant pour l'individu, au contraire, si, comme il l'affirme, il est persuadé de l'existence du paradis qu'on lui décrit, elle ne peut paraître que désirable. De la même façon que dans le célèbre pari pascalien, le bénéfice attendu étant infini, il est parfaitement rationnel, du point de vue de la conformation des moyens aux fins, de consentir à tous les sacrifices matériels et même à toutes sortes de violations de principes auxquels l'extrémiste peut, par ailleurs, adhérer comme tout un chacun.

Il faudrait préciser que, dans l'esprit de l'extrémiste, il y a mort et mort. Ce n'est pas tant qu'il ne craint pas la mort en général, qu'il ne la craint pas dans des conditions particulières, comme l'explique Zarema Moujakhoïeva, une femme défendant la cause tchéchène, candidate à l'attentat suicide, mais ayant renoncé à la dernière minute à son acte meurtrier : « Le juge d'instruction m'a demandé comment une future kamikaze pouvait avoir peur de mourir en s'évadant. Il ne comprend pas qu'il y a mourir et mourir. Une explosion, c'est instantané, ça ne fait pas mal, je vais au paradis et je deviens une *hourï*. Tandis que si l'on m'attrape alors que je m'enfuis, je me déshonore et, en prime, je ne sais pas ce qu'on peut me faire. Bref, j'ai décidé d'aller me rendre à la police avec ma bombe et de fuir tout le monde en me faisant emprisonner <sup>52</sup>. »



Il ne s'agit donc pas tant de mourir que de mourir de la belle manière ou au bon moment. Le *moment* de la mort est un thème récurrent des drames qui ponctuent l'histoire des sectes millénaristes. Ces groupements attendent généralement un événement qui constituera, pour eux, un signe de la fin des temps ou du temps qu'ils doivent passer sur cette terre. Deux situations sont alors possibles.

Premièrement, ils attendent désespérément, comme le firent, par exemple, les adventistes milleristes, un mouvement religieux dont les membres étaient persuadés que la fin des temps allait survenir entre 1843 et 1844 en raison des savants calculs de leur leader, William Miller, un fermier de la Nouvelle-Angleterre qui croyait à la réalisation littérale des prophéties bibliques. Après quatre démentis des faits (la date de l'apocalypse fut plusieurs fois prorogée), les milleristes acceptèrent enfin de renoncer à leurs espoirs, mais dans quelle douleur au soir du 22 octobre (date ultime admise par le mouvement pour que sonne la trompette) ! Une lettre d'un adepte de ce mouvement fait comprendre l'ampleur de la déception : « Nos espoirs et nos attentes les plus chers furent soufflés d'un seul coup et une telle soif de larmes nous submergea que je n'en avais jamais vécu de pareille. Il me semblait que la perte de tous mes amis terrestres eût été comme rien en comparaison <sup>53</sup>. »

Deuxièmement, ils cherchent par leurs actions à précipiter les choses, comme le fit la secte japonaise Aum qui prit l'initiative de déclencher un armageddon chimique à Tokyo, en 1995. Il peut s'agir encore de franchir le seuil d'une porte mystérieuse menant vers un ailleurs qui n'est pas autre chose que la mort.

C'est ce scénario qui fut choisi par l'Ordre du Temple solaire et soixante adeptes qui « se donnèrent la mort » entre 1994 et 1995. Concernant cette tragédie, il n'est pas certain que les protagonistes aient tous été volontaires pour le suicide mystique. Certains affirment que les dirigeants du mouvement les y ont peut-être aidés.

De ce point de vue, le suicide collectif de la secte Heaven's Gate est plus troublant encore que celui de l'Ordre du Temple solaire dans la mesure où, le 26 mars 1997, à 15 h 30, lorsque le shérif adjoint Robert Brunk de San Diego se rend dans la luxueuse villa du mouvement et qu'il découvre, effaré, les corps des trente-neuf disciples morts, il ne trouve aucune trace de violence ni de combats. Les membres composant le noyau dur de la secte étaient tous d'accord pour en finir avec la vie. Le mouvement, lui aussi, avait annoncé plusieurs fois la fin des temps, et c'est pourquoi, peut-être, il choisit de l'anticiper en proposant à ses membres un départ vers un autre monde. Cette secte, animée par Marshall Herff Applewhite, né en 1930 à Corpus Christi, au Texas, et fils d'un pasteur presbytérien, était millénariste et soucoupiste. La thèse principale qui y était défendue était que « nos frères extraterrestres » viendraient sauver quelques élus à la fin des temps à une date qui pourrait être devinée par des individus attentifs à quelques signes épars, que l'on pouvait trouver aussi bien dans la Bible que dans des faits d'actualité. C'est justement l'un d'entre eux, le passage de la comète Hale-Bopp, qui décida les membres de Heaven's Gate à faire le grand saut. Ils prétendaient que, dans la queue de cette comète, un vaisseau spatial plus grand encore que la Terre se cachait en attendant que les élus viennent le rejoindre.

Comment faire ? Il suffisait de passer par une porte que seuls leurs corps astraux pouvaient emprunter. Pour cela, il fallait en finir avec la vie matérielle, comme l'expliqua Applewhite, dit « Do », sur le site Internet de la secte : « La vie terrestre est fondamentalement corrompue par le mal, la civilisation est condamnée, l'apocalypse est proche ; seule une minorité d'élus, choisis pour le "niveau au-dessus des hommes" seront sauvés : ils quitteront leurs corps, ces conteneurs temporels de l'âme, embarqueront dans un ovni et seront réincarnés dans une autre planète <sup>54</sup>. »

Il s'agissait donc de ne pas rater le bon moment. La secte ne fut pas la seule à défendre la théorie du vaisseau spatial dans la queue de la comète Hale-Bopp. Chuck Shramek, par exemple, un astronome amateur, participa à un talk-show aux États-Unis en démontrant, cliché à l'appui, qu'un objet quatre fois gros comme la Terre se dissimulait dans la queue de la comète. C'est une information qui ne pouvait qu'enflammer les imaginations des soucoupistes convaincus, en général, et de ceux du groupe Heaven's Gate, en particulier. Malheureusement pour eux, ils prêtèrent moins d'attention aux astronomes professionnels qui expliquèrent que l'objet photographié par Chuck Shramek n'était autre que l'étoile SAO141894.

Ce qui apparut à l'ensemble de la planète comme un sinistre suicide collectif, une manifestation de pure folie sectaire, fut, si l'on en croit le dernier message que cette secte laissa sur son site Internet, un moment d'allégresse pour les disciples :

« C'est avec joie, peut-on y lire, que nous nous sommes

préparés à quitter ce monde pour partir avec l'équipage de Ti. Si vous étudiez le matériel proposé sur ce site Internet, vous pourrez comprendre notre joie et quel était le but de notre présence sur Terre. Vous pourrez même y trouver votre "ticket d'embarquement" pour partir avec nous en profitant de cette brève "fenêtre d'envol" <sup>55</sup>. »

La mise en adéquation des moyens et des fins n'est certes pas la seule dimension de la pensée extrême, mais elle est rarement absente de l'esprit des fanatiques même lorsque leurs actes les conduisent à leur propre mort. Elle peut prendre bien des formes qui échappent à la compréhension immédiate, mais c'est bien toujours une forme de rationalité instrumentale qui se manifeste ici. Il y a, dans mon esprit, une différence entre le fanatique et le citoyen ordinaire, mais elle ne se fonde pas sur l'idée que le premier serait absolument irrationnel contrairement au second qui pourrait l'être au moins relativement. C'est notre intuition qui nous conduit à cette conclusion, les actes produits quelquefois par l'extrémisme semblent si cruels et/ou déraisonnables qu'ils nous paraissent ne pouvoir avoir été inspirés par autre chose que la folie. De nombreux commentateurs suivent trop facilement ces pentes naturelles de notre esprit et perdent de vue une conclusion inconfortable, la seule pourtant congruente avec les données que nous possédons sur le sujet : les extrémistes, quels que soient les actes qu'ils produisent, restent des hommes, des hommes doués de raison et dotés d'un libre arbitre. Une question obsédante demeure : dans ces conditions, comment distinguer l'homme ordinaire du fanatique ?

*Qu'est-ce que la pensée extrême en ce cas ?*

La pensée extrême ne se résume pas au terrorisme, nous l'avons vu. Il en est cependant une figure saillante et particulièrement préoccupante. À ce titre, les difficultés que les différents commentateurs rencontrent lorsqu'il s'agit de le définir illustrent bien celles qui surgissent lorsqu'on cherche à préciser ce qu'il faut entendre par « pensée extrême ». Dans un bel article à ce sujet, Grenville Byford (2002), expert en relations internationales, souligne le caractère incommode de cet exercice. Il évoque, notamment, la définition que propose l'*Oxford English Dictionary* du terroriste : « Personne qui tente d'imposer ses vues en usant de méthodes d'intimidation coercitives. Aujourd'hui, le terme désigne communément un membre d'une organisation clandestine ou basée hors des frontières du pays, dont le but est d'exercer une pression sur le gouvernement en place par le biais d'actes de violence dirigés contre ledit gouvernement ou contre la population. » Le problème de cette définition, explique-t-il, est qu'elle peut servir à décrire des groupes d'action qui font l'admiration de l'opinion publique, comme la Résistance française pendant la Seconde Guerre mondiale, par exemple. Peut-on parler légitimement de terrorisme dans ce cas ? Il mentionne, ensuite, trois grandes approches du fait terroriste qui lui paraissent toutes insuffisantes.

La première, qui peut être qualifiée de juridique, rappelle que l'État seul possède le monopole du recours légitime à la violence. Dans ces conditions, tout groupe utilisant la violence pour faire valoir ses points de vue politiques peut être considéré comme terroriste. Mais l'histoire compte nombre d'États qui ont soutenu des activités considérées, sans discussion, comme terroristes — la Libye, par exemple —, ce

qui affaiblit beaucoup cette approche.

La deuxième met en avant la peur que le terrorisme cherche (comme son nom l'indique) à inspirer. Ce qui qualifierait donc l'activité terroriste, ce seraient les intentions qui conduiraient à choisir tel mode d'action plutôt que tel autre. Là encore, cette définition est inopérante dans la mesure où l'intimidation par la violence est un des modes opératoires classiques des rapports entre États. L'utilisation par les États-Unis de la bombe atomique à Hiroshima et Nagasaki, par exemple, ferait de la première puissance du monde un État terroriste.

La troisième focalise son attention sur la tactique utilisée. D'après les tenants de cette école, certaines méthodes seraient contraires à la morale et ce qui caractériserait l'activité terroriste serait le fait que certains groupes armés y aient recours tandis que les États, eux, s'abstiendraient. Toute l'histoire militaire montre que les moyens considérés comme non conventionnels aujourd'hui ont été largement utilisés par tous ceux qui le pouvaient hier. Dans ces conditions, les terroristes seraient ceux qui n'auraient pas les moyens de s'appuyer sur une force conventionnelle et qui choisissent, pour se faire entendre (ou pour se défendre dans certains cas) les seuls moyens dont ils disposent (comme, encore une fois, la Résistance française).

Ces difficultés à définir le fait terroriste font écrire à Byford (2002, p. 10) : « Comme la beauté, semble-t-il, le terrorisme est dans les yeux de celui qui regarde. »

Si ces définitions butent sur cette aporie relativiste, c'est que, malgré leur différence d'approche, elles entendent cerner le

terrorisme en convoquant ses *méthodes*. Que ces modes opératoires contreviennent au principe de monopole de la violence légitime, qu'ils tentent d'inspirer la terreur dans le cœur des populations ennemies ou encore qu'ils empruntent des voies non conventionnelles, ils paraissent inaptes à inspirer une définition acceptable du terrorisme. C'est que, dans leur intention même, ces définitions ratent quelque chose d'essentiel. Il est frappant de constater qu'on n'y trouve aucune trace de l'*univers mental* du terroriste. C'est pourtant au cœur de cette *terra incognita* que se trouve la clé de l'énigme. Les moyens utilisés par le terroriste caractérisent sans aucun doute son activité, mais ces *moyens*, comme nous l'avons vu, ne prennent sens que rapportés à la *fin* qui les inspire. Si le terrorisme est une déclinaison de la pensée extrême, c'est qu'il est fondé sur une adhésion inconditionnelle à un énoncé et qu'il en tire les conséquences pratiques.

Or, voir comment les moyens et les fins se conjuguent avec une certaine cohérence dans l'esprit de l'extrémiste, c'est faire le pari d'une *enquête cognitive*, en d'autres termes, accepter de plonger dans les marécages d'idéologies qui nous indignent, mais qui, à certains moments, pourraient bien être des miroirs tendus où nous risquerions de voir la face la plus obscure de nous-mêmes.

## *1) Adhésion inconditionnelle*

Les observateurs ont tendance à partir du principe implicite et douteux que les agents sociaux entretiennent nécessairement un rapport inconditionnel à leurs croyances. Cet *a priori*, qui

semble pourtant aller de soi lorsque ces croyances se traduisent en actes, peut conduire à des erreurs d'interprétation sévères, comme nous l'avons vu dans la section « Étymologie et définitions ordinaires de l'extrémisme ». Concernant notre sujet, il a cet autre désavantage de masquer l'une des spécificités de la pensée extrême : le rapport inconditionnel qu'elle entretient avec certains énoncés et les conséquences pratiques qui en découlent. En effet, si toutes les croyances renvoient à une adhésion *ferme* de la part de ceux qui les endossent, alors on aura beaucoup de peine à distinguer entre un Netchaïev et un autre révolutionnaire moins disposé que lui à sacrifier la vie d'autrui ou la sienne sur l'autel de l'Histoire. Si, comme l'affirme souvent la philosophie analytique, relayée ici par Engel (1998, p. 75), « croire c'est croire vrai », alors disparaissent du champ de la croyance toutes sortes d'adhésions conditionnelles, probabilistes, qui constituent pourtant l'essentiel de notre vie mentale, du moins celle de celui que l'on a nommé jusqu'à présent le « citoyen ordinaire ».

C'est qu'il y a deux façons, au moins, d'appréhender une croyance. Une croyance, c'est d'abord un *contenu* ( « Dieu existe », « Il faut que les hommes soient égaux entre eux »...) et c'est ensuite le *rapport* que l'individu entretient à ce contenu.

Précisons. Lorsque je dis : « Je pense qu'il fera beau demain », la croyance exprimée par l'énoncé (son contenu) est : *il fera beau demain*, c'est-à-dire qu'il ne pleuvra pas, que le soleil sera visible, que le ciel sera bleu, etc. Mais ma phrase n'a pas exprimé que cela, elle traduisait aussi un *rapport* actif à cette croyance. « Je pense qu'il fera beau demain » peut signifier des



choses aussi distinctes que : « Je suis presque certain que demain il fera beau », ou : « Je pense qu'il y a un peu plus de chances qu'il fasse beau demain plutôt qu'il ne pleuve. » En d'autres termes, la probabilité sub-jective que j'associe au premier énoncé est plus importante que celle que j'associe au second. Cette probabilité (qui n'est que rarement associée consciemment à un énoncé par un individu) traduit le rapport que le sujet entretient avec le *contenu* de la croyance.

Lorsque nous souhaitons interpréter telle ou telle action individuelle ou « collective » et analyser la (ou les) croyances (s) qui l'a (ont) inspirée, notre raisonnement est souvent contaminé par l'idée fausse selon laquelle il n'y aurait que deux choix possibles : *croire absolument* ou *ne pas croire absolument*. Cette hypothèse, la plupart du temps implicite, contamine fréquemment nos interprétations. En effet, les deux termes de l'alternative *croire absolument* et *ne pas croire absolument* impliquent que, lorsque croyance il y a, celle-ci *doit* être inconditionnellement valable dans l'esprit de celui qui y adhère, ce qui est une proposition intenable. Émile Durkheim (p. 199), dans *Pragmatisme et sociologie*, souligne qu'un individu véritablement certain « agit conformément à l'idée qu'il accepte comme vraie ». Ainsi, si j'ai la certitude que demain il pleuvra, cette certitude se traduira en acte dans la mesure où je prendrai mon parapluie, un ciré, etc.

La réciproque de cette proposition ne peut pas, en revanche, être généralisée, c'est-à-dire que *tout acte ne traduit pas nécessairement l'existence d'une croyance inconditionnelle*. Il peut être, dans un certain nombre de cas, motivé par ce que l'on pourrait nommer une croyance partielle ou probabiliste.

Supposons, par exemple, dans un premier temps, qu'A joue au tiercé, il mise une somme de 10 euros et il sait généralement que la moyenne des gains peut être de 2 000 euros environ. La proposition qui fait office de croyance dynamogène est ici : « Je vais gagner. » Or, on comprend aisément qu'A entretienne avec elle un rapport plus nuancé que les deux positions extrêmes : « J'y crois absolument » et « Je n'y crois absolument pas ». Son point de vue a de fortes chances de traduire une situation intermédiaire. En effet, si A ne croit absolument pas à la proposition « Je vais gagner », il est certain qu'il ne jouera pas et, de même, s'il y croit absolument, il ne ressentira nullement le besoin de regarder les résultats de la course à l'hippodrome ou à la télévision, il ira patiemment attendre l'ouverture des guichets pour recevoir son dû.

Le caractère probabiliste de cette croyance est évident.

Donc, sans y croire véritablement, A peut accepter d'entrer dans la partie parce que le coût lui semble négligeable et le bénéfice possible, au contraire, important. La perception des coûts et bénéfices peut contrebalancer une croyance partielle que l'on pourrait qualifier de « minoritaire » <sup>56</sup>, c'est-à-dire non seulement perçue comme incertaine, probabiliste, par l'agent social, mais lui semblant franchement douteuse <sup>57</sup>. C'est ainsi que peuvent coexister sans trop de difficulté, dans l'esprit du citoyen ordinaire, des énoncés contradictoires. On peut dire que sa vie mentale est caractérisée par une forme de concurrence intra-individuelle entre des idées. Cette concurrence est justement rendue possible parce que cet individu n'entretient pas de rapport « absolu » avec ces idées. C'est, comme nous l'avons vu, ce que méprise l'extrémiste.

Ce qui est vrai de croyances descriptives, c'est-à-dire relevant du vrai et du faux, l'est aussi, me semble-t-il, des croyances normatives relevant du bien et du mal.

Ainsi, nous adhérons facilement à l'idée que « mentir c'est mal », mais peu d'entre nous y adhèrent inconditionnellement. En effet, il nous est facile d'imaginer des circonstances où nous trouverions, au contraire, condamnable de respecter cet interdit : si, par exemple, vivant à l'heure de la Seconde Guerre mondiale, et cachant quelques personnes recherchées par la Gestapo dans notre cave, nous préférions les livrer plutôt que d'enfreindre la règle selon laquelle mentir est mal. Nous trouverions absurde le respect de cette règle dans ce cas de figure parce que son application violerait gravement une autre valeur à laquelle nous adhérons plus inconditionnellement : « Il est bon de sauver la vie d'autrui. » Mais il n'est pas impossible d'imaginer qu'il existe des individus qui ne mentiraient pour rien au monde, pas même dans ces circonstances si particulières. Ces individus, nous pourrions les qualifier de *fanatiques de la vérité* en ce sens qu'ils entretiennent avec cette valeur un rapport si inconditionnel qu'en certaines circonstances, leurs choix seraient jugés scandaleux et absurdes par la logique ordinaire. Ainsi, le célèbre inspecteur Javert des *Misérables* poursuivant sans relâche un Jean Valjean ayant depuis longtemps vécu sa rédemption est un exemple de la façon dont notre imagination peut concevoir une certaine forme de fanatisme.

Tout groupe extrémiste cherche à inspirer à ses fidèles ce genre de rapports inconditionnels. Les adeptes de toutes les sectes du monde, les membres de tous les groupuscules idéologiques seront toujours fiers d'exhiber leur certitude comme un défi

face à la confusion mentale qui, d'après eux, caractérise le monde contemporain. On peut soupçonner que cette exhibition est suspecte, on l'a vu, et qu'elle révèle le besoin que ressent l'extrémiste d'être rasséréné par l'audace de ses propres déclarations, ce qui est vrai en partie. Cependant, les actions qu'il est capable de produire plaident, à tout le moins, en faveur du fait qu'il entretient un rapport très fort avec ses croyances (si ce n'est un rapport absolu). Il lui est d'autant plus facile de défendre une position maximaliste qu'il est épaulé par d'autres individus qui partagent les mêmes croyances que lui (on ne trouve que de très rares cas d'extrémistes totalement isolés). Entre eux, il existe souvent une forme de concurrence vers la pureté doctrinaire.

De ce point de vue, la déclaration de Hussein alias François, converti à un islam radical, est intéressante parce qu'elle recouvre tout à la fois le thème d'une pureté retrouvée grâce à une croyance inconditionnelle et celui d'une séparation d'avec le monde de l'impureté caractérisé par le doute : « Quand j'ai lu le Coran, la lumière s'est allumée en moi et ça a été une révélation. Le musulman n'a pas de doute, il est sûr et certain : enfer, *mizan*, *djinn*, *shaytan* : c'est l'ennemi déclaré. L'islam, c'est le *yaqin*, la certitude absolue. Le musulman ne peut être touché par le doute. Son doute, s'il est atteint, se dissipe vite <sup>58</sup>. »

Ce genre de déclaration est très caractéristique de la pensée extrême et l'on pourrait sans peine en multiplier les occurrences. Dans ces conditions, ne pourrait-on faire du rapport inconditionnel à une croyance, LA caractéristique mentale de l'extrémiste et le socle d'une définition qui

permettrait d'englober le phénomène ? Ce n'est pas si simple. Même si ce genre de déclaration lui est très utile pour puiser les forces qui lui seront nécessaires pour se tenir sur un chemin qui réclamera de lui beaucoup de sacrifices, l'extrémiste se trompe lorsqu'il croit pouvoir revendiquer, contre l'homme ordinaire, le monopole de la certitude.

En effet, il est possible d'identifier statistiquement une tendance à ce type d'adhésion (inconditionnelle) chez la plupart d'entre nous. Pour le montrer, je vais brièvement exposer ici les résultats d'une expérimentation que j'ai menée sur 793 individus et dont le but était justement de proposer une mesure de l'inconditionnalité d'une croyance axiologique (c'est-à-dire relevant du jugement de valeur). L'objet visé était multiple, et je ne livrerai ici que les données ayant un rapport direct avec mon propos.

La question posée est donc de savoir comment mesurer l'inconditionnalité de l'adhésion à une valeur. Pour y répondre, on peut proposer aux individus interrogés de procéder à un classement entre plusieurs valeurs, et d'indiquer ainsi l'importance progressive qu'ils leur accordent. Par exemple, *en général* l'assassinat me semble être plus grave que le vol, qui me semble être plus grave que le mensonge, etc. Mais cette façon de faire n'est pas satisfaisante, parce qu'à bon droit les sujets pourraient considérer qu'ils ne peuvent pas se prononcer aussi hiérarchiquement. En outre, une telle approche ne peut être qu'ordinaire, ce qui est insuffisant pour mesurer cette inconditionnalité.

Un autre procédé possible consiste à utiliser une échelle d'adhésion, allant de 1 à 1 000 par exemple, permettant de

mesurer le degré d'attachement individuel à telle ou telle maxime morale. Cette méthode, bien qu'elle apporte certaines informations, induit des biais importants. Par exemple, dans ce test, on demandait aux sujets d'estimer l'indignation que leur occasionneraient un certain nombre de situations d'immoralité par l'intermédiaire d'un chiffre compris entre 0 et 1 000 (0 représentant l'indifférence et 1 000 l'indignation la plus totale). Or, ils furent 57,9 % à être totalement indignés par le fait de « voler un disque à un ami », alors qu'« assassiner quelqu'un parce que cette personne nous a volé une somme d'argent très importante » n'a provoqué la même indignation que chez 57,6 % d'entre eux ! Cela signifie-t-il qu'à leur avis il n'y avait pas de différence entre les deux actes qu'ils avaient à juger ? C'est plus vraisemblablement, me semble-t-il, que, face aux nombreuses situations morales que le test leur proposait d'évaluer (et que je vais exposer plus bas), ils furent une majorité à pratiquer la méthode de la division <sup>59</sup> et donc à être mécaniquement incapables de manifester une cohérence globale dans leurs jugements.

Le but de ce test <sup>60</sup> était de mesurer la réaction d'indignation que suscitaient certains énoncés classés en quatre familles : le vol, le meurtre, le mensonge et la torture. Les cinq énoncés proposés pour ces quatre familles mettaient en scène un personnage, différent chaque fois, mais ayant des caractéristiques personnelles anodines (âge, revenu, etc.) et absolument semblables. Monsieur X, par exemple, était censé avoir volé un compact disc dans un supermarché ou à un ami. Monsieur Y était censé avoir assassiné quelqu'un parce qu'il l'avait insulté, etc. L'on demandait donc au sujet une estimation chiffrée de la désapprobation qu'il ressentait à

l'égard de monsieur X ou monsieur Y pour chacune des situations. On obtenait ainsi cinq indignations moyennes par famille (une par situation) pour les 793 interrogés. (Voir l'énoncé exact du test en annexe.)

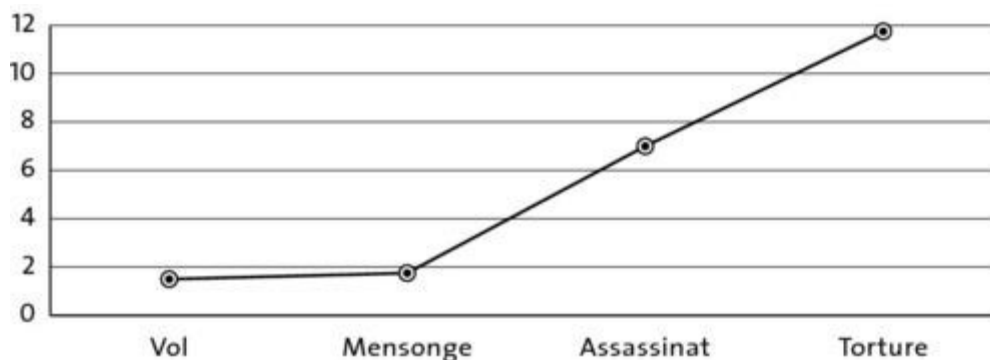
Sur la base des résultats obtenus à ce test, il fut procédé à un calcul de centralité par famille (le vol, l'assassinat, le mensonge, la torture). C'est cette moyenne par famille qui me permit d'observer la dispersion que constituait chacune de ces situations par rapport à cette valeur centrale <sup>61</sup>. L'hypothèse est que *plus cette dispersion est faible, plus l'inconditionnalité du rapport à la valeur sera importante*.

Donc, pour chaque famille, on obtenait une mesure de la dispersion qui permettait une appréciation de la conditionnalité de la valeur en dépassant le problème de l'incohérence des réponses mentionnées plus haut.

En effet, si, comme on l'a vu, ces indignations peuvent être semblables dans leur estimation absolue, y compris pour des situations axiologiques pourtant manifestement différentes, la nature de la structure collective (et individuelle) de ces valeurs apparaît lorsque l'on mesure, par famille, les écarts à la moyenne.

Ces cinq situations devaient être relativement « pures », c'est-à-dire ne pas impliquer d'autres conséquences axiologiques que celles strictement proposées dans l'énoncé. Je n'ai pas choisi un énoncé du type « mentir pour sauver la vie à quelqu'un », car, dans ce cas, il s'agissait de la mise en balance de deux valeurs, et non de l'estimation d'une seule. Dans cette perspective, j'ai choisi cinq énoncés par famille, recouvrant des

situations très différentes, allant de la plus « acceptable » jusqu'à la plus grave. Sur la base d'entretiens exploratoires, on obtenait un panel de situations permettant de pratiquer le calcul de la dispersion, ce qu'indique le graphique suivant.



L'examen rapide de ce graphique fait apparaître, comme l'on pouvait sans doute s'y attendre, deux structures d'adhésion bien différentes. L'une (le vol et le mensonge) caractérisée par une conditionnalité forte, l'autre (l'assassinat et la torture) au contraire relevant plutôt de l'adhésion inconditionnelle.

Cette structure, limitée par les conditions mêmes de passation du test, est collective. Elle montre que, collectivement, les sujets ont tendance à avoir un rapport inconditionnel à certaines valeurs et que, de ce fait, ils se montreraient généralement incapables de ne pas les respecter, quelles que soient les conséquences de cette adhésion vigoureuse. C'est du moins la représentation qu'ils s'en font. Nul ne sait exactement ce qu'il ferait *in vivo*. La plupart des individus ayant passé le test ont donc ce point commun avec le fanatique qu'ils sont capables d'entretenir des rapports plus ou moins inconditionnels avec une valeur. Il ne m'apparaît pas difficile,



même si la population interrogée est assez homogène, circonscrite socialement (des étudiants de sciences humaines et sociales de première et deuxième année), d'imaginer que cette conclusion est valable pour la majeure partie d'entre nous.

On objectera que même la torture, qui présente, dans le test, la plus forte valeur d'inconditionnalité, ne correspond pas à une adhésion parfaitement radicale. On invoquera, à l'appui de cette remarque, un sondage <sup>62</sup> qui montre que les opinions publiques occidentales varient quant à l'idée de savoir si le recours à la torture doit être désapprouvé. Si, en France, 79 % des sondés déclarent être contre toute torture, aux États-Unis, seuls 57 % s'y opposent fermement, et 46 % en Israël.

La formulation même de la question du sondage implique une adhésion conditionnelle à cette valeur. On ne s'étonnera pas de ce qu'un pays comme Israël, durement frappé par le terrorisme, envisage plus sereinement qu'un autre la pratique de la torture comme moyen d'obtenir des renseignements dans la lutte contre l'extrémisme. On sait aussi que la CIA a admis, dans le cadre de la lutte contre le terrorisme, avoir eu recours au supplice dit de *waterboarding* qui consiste à simuler une noyade, et que George Bush Jr a signé le 20 juillet 2007 un ordre présidentiel autorisant cette agence à utiliser certaines méthodes brutales contre des individus soupçonnés d'être des terroristes.

En réalité, il serait facile de montrer que l'on obtient des adhésions plus inconditionnelles encore que la condamnation de la torture avec des énoncés portant sur le viol, l'esclavage ou le meurtre d'enfant. Le citoyen ordinaire, en tout cas celui

des pays occidentaux, ne verrait sans doute aucune situation où le viol (contrairement à la torture), par exemple, pourrait être toléré.

Ces considérations nous ramènent à l'idée que ce citoyen est, lui aussi, caractérisé par une forme de radicalité, ce que Weber nommait une *éthique de conviction* et qu'il distinguait de l'*éthique de responsabilité*. Le partisan de l'éthique de conviction, explique Weber (1990, p. 172-173), « ne se sentira "responsable" que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas », tandis que le partisan de l'éthique de responsabilité dira : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. » On peut dire que le second, contrairement au premier, aurait à subir un coût cognitif sévère si une de ses actions, même en conformité avec une valeur à laquelle il adhère, devait, dans ses conséquences prévisibles, entrer en contradiction avec d'autres éléments de son système de valeurs. Cela signifie que, pour le partisan de l'éthique de responsabilité, il y a *comparabilité* effective entre les différentes valeurs auxquelles il adhère. Son action pourra être paralysée par des situations de dilemme moral. Pour le partisan de l'éthique de conviction, les valeurs avec lesquelles il entretient un rapport inconditionnel ou quasi inconditionnel dominant toutes les autres. Le pur rapport à une valeur, chez lui, facilitera l'engagement dans un combat, même si celui-ci peut avoir des conséquences négatives et enfreindre d'autres valeurs auxquelles il adhère.

2

J'explique dans Bronner (2007a) qu'il n'en est rien et pourquoi cette croyance s'est si facilement répandue.



3

Voir Kapferer (1995).



4

Voir Bronner (2006a).



5

Voir Brunet, Sarfati, Hardy-Bayle et Decety (2000).



6

Voir Frith (2001).



7

Sur ce point et ce qui suit, voir Bronner (1997).



8

J'ai eu l'occasion d'étudier ces phénomènes, que dans la littérature on nomme « biais cognitifs », et leurs conséquences sociales dans Bronner (2007a).



9

Voir, sur ce point et cette histoire en général, Lagrange (2005).



10

Cité *in* Locke (1975).



11

*Fragments*, I, 29, Brun (1989).



12

Par exemple, Clément (2006, p. 33).



13

Grimshaw et Lester cités par J.-B. Renard (2010).



14

Le docteur Galiano, chirurgien-dentiste, et sa comparse Maud Pison (proclamée réincarnation de la Vierge Marie) ont développé une théorie mêlant ondes radio, ovnis et magnétisme. Leur idée est d'améliorer les capacités de nos corps matériels censés être des antennes spirituelles. Pour cela il est par exemple préconisé de se faire limer les ongles à la fraise dentaire et de se laisser pousser les cheveux.



15

C'est ce que souligne, en critiquant cette interprétation, Kamal Davar, 2007, général à la retraite, qui fut le premier directeur de la Defense Intelligence Agency indienne.



16

Il s'agit d'un ancien membre du groupe radical Al-

Mouhajioun fondé par Omar Bakri Mohammed. Il a longtemps défendu les « actions martyres » dans les médias et a aujourd'hui renoncé à la violence.

↩

17

C'est notamment ce que souligne Alain Boyer (1998).

↩

18

On trouvera cette question traitée dans Boudon (1990, p. 404-405 et 1992, p. 35).

↩

19

Il s'agit d'une secte fondée en 1969 par Gilbert Bourdin avec des ambitions d'œcuménisme universel. Le centre spirituel de ce groupe se situait à Castellane, dans les Alpes-de-Haute-Provence, à 1 200 mètres d'altitude. Il avait attiré l'attention des médias, entre autres, parce que les adeptes y avaient disposé de gigantesques statues représentant la Vierge, ou des divinités issues de plusieurs panthéons, dont Gilbert Bourdin lui-même.

↩

20

La secte Sri Chinmoy fut fondée dans les années 60 et se développa en Europe vers le milieu des années 70. La toile de fond de ce mouvement est que le corps est le temple de l'esprit. Par conséquent, disciplines sportives et méditatives y vont de pair.

↩

21

Prisca Bouillet est une chercheuse qui réalise dans le laboratoire « Cultures et société en Europe » (UMR 7043) une thèse sous ma direction ayant pour titre : « Fondamentalismes religieux et modernité : de la compatibilité aux stratégies d'expansion ».

↩

22

Cette doctrine, née au XIX<sup>e</sup> siècle, affirme qu'il est possible de prendre contact avec l'esprit des morts par des techniques appropriées (écriture automatique, ouija, séance autour d'un guéridon) et souvent par l'entremise d'un médium (censé faire la liaison entre le monde des vivants et celui des morts).

↩

23

Allan Kardec est le pseudonyme de Léon Rivail (1803-1869), grande figure et vulgarisateur des croyances spirites, inspirateur de cercles éponymes existant encore aujourd'hui.

↩

24

Je tire les citations de Flammarion de Fuentès (2002).

↩

25

Dans le même ordre d'idée Régnauld affirmait : « Pour nous, le sourcier est un être qui fait de la TSF sans s'en douter le moins du monde » (Bensaude-Vincent, p. 206, 2002).

↩

26

Sur ce point voir, par exemple, Campion-Vincent (2005).

↵

27

*Cf. Le Monde*, 8 novembre 1995.

↵

28

Selon le terme d'Élie Barnavi (2006).

↵

29

En réalité la livre de référence est la Torah qui est constituée de cinq livres initiaux de l'Ancien Testament (la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome) que l'on appelle, chez les chrétiens, le Pentateuque.

↵

30

*Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

↵

31

*Le Monde diplomatique*, décembre 1995.

↵

32

*Id.*, juillet 1996.

↵

33

*Cf.* la section « Qu'est-ce que la pensée extrême en ce cas ? ».

↵

34

Voir Khosrokhavar (2006, p. 45). Il propose dans ce texte la

retranscription intégrale de quatorze entretiens menés auprès d'individus supposés avoir des liens avec des entreprises terroristes proches d'Al-Qaïda.

↵

35

*Ibid.*, p. 108.

↵

36

*Ibid.*, p. 241.

↵

37

Cette position fut encore plus clairement exprimée par le piétisme.

↵

38

*Ibid.*, p. 183.

↵

39

*Ibid.*, p. 232.

↵

40

Je dois cet extrait d'entretien à Prisca Bouillet, dont j'ai évoqué plus haut la thèse, je la remercie de m'autoriser cet emprunt. Le prénom mentionné est fictif.

↵

41

Sur ce point, voir le très bon dossier réalisé par Patrick Berger



sur le site [http ://www.zetetique.ldh.org/code\\_bible.html](http://www.zetetique.ldh.org/code_bible.html) dont je m'inspire ici.

↵

42

Witztum, Rips et Rosenberg (1994).

↵

43

McKay, Bar-Natan, Bar-Hillel et Kalai (1999).

↵

44

Ce que je peux écrire ici sur ce personnage est inspiré du livre de Jean Préposiet (1993).

↵

45

Khosrokhavar (2006, p. 49).

↵

46

*Ibid.*, p. 271.

↵

47

Cf. Étienne (2005, p. 26).

↵

48

Que l'on retrouve sur le site du FBI : [www.fbi.gov/pressrel/pressrel01/letter.htm](http://www.fbi.gov/pressrel/pressrel01/letter.htm).

↵

49

Entretien avec Ahsen incarcéré en France pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste, *cf.* Khosrokhavar (2006, p. 59-60).

↩

50  
*Ibid.*, p. 30.

↩

51  
*Ibid.*, p. 141.

↩

52  
Pour le compte rendu complet de cette interview, *cf.* Retchkalov (2004).

↩

53  
Cité par Festinger, Riecken et Schachter (1993, p. 20).

↩

54  
Cité par Campos (2000, p. 46).

↩

55  
*Ibid.*, p. 47.

↩

56  
Pour plus de développement sur cette question, *cf.* Bronner (1998).

↩

57

N'est-ce pas cet argument du déséquilibre entre coût certain et gain possible que la Française des Jeux mit en avant dans un slogan publicitaire célèbre : « Le loto c'est facile, c'est pas cher, et ça peut rapporter gros » ?

↵

58

Khosrokhavar (2006, p. 240-241).

↵

59

Il y a là quelque chose qui mériterait d'être développé. La complexité d'un problème peut entraîner des erreurs de traitement. La vie, en général, tend à faire des économies, notre esprit ne déroge pas à la règle. Ainsi, nous avons différentes tactiques « cognitives » pour résoudre les problèmes (pour une vue générale sur ces questions, cf. Bronner (2007)). Nous tentons généralement de les « assécher » le plus possible en les débarrassant des informations qui nous semblent superflues. Nous pouvons aussi, et nous le faisons fréquemment, diviser un problème en plusieurs sous-problèmes pour le rendre préhensible. C'est ce que Pierre Oléron appelle, dans *Les Activités intellectuelles*, la méthode de la division, mais, écrit-il : « Une méthode efficace à l'égard d'un certain type ne l'est pas pour d'autres » (cf. Fraisse et Piaget, *Traité de psychologie, L'Intelligence*, p. 59). Nous utilisons sans doute tous les jours ce mode de résolution de problème, dans un grand nombre de cas il nous rend des services appréciables. L'exemple le plus banal est sans doute celui d'un individu qui cherche sa clé. Il va de soi qu'avant de commencer sa recherche, il ne considère pas que sa clé peut se

trouver de façon équiprobable dans tous les endroits de l'univers. Il va fractionner le problème, dans un souci d'économie (de temps et d'énergie) bien compréhensible, et rechercher la solution dans un système restreint qui consiste à envisager les quelques cas de figure qui lui semblent les plus probables : dans la poche de sa veste, sur la porte, dans son cartable, etc. Si aucune de ces éventualités ne lui donne satisfaction, il élargira le cadre de sa recherche. Ce fractionnement des problèmes, s'il est un procédé très utile et souvent fertile, peut aussi conduire à des erreurs dans le traitement de certaines questions. J'ai donné ailleurs (Bronner, 1997) une illustration de l'intérêt sociologique et de l'importance des biais que pouvait occasionner l'utilisation systématique de ce mode de résolution de problème.

↩

60

Ce test fut passé en octobre 1999 auprès d'étudiants de sociologie, de psychologie et de médiation culturelle de première et de deuxième année de l'université Nancy II. Cette population avait l'avantage de présenter une relative homogénéité et de permettre un mode de passation peu onéreux.

↩

61

Pour plus de détails, voir les annexes.

↩

62

Voir *Courrier international*, 23 juillet 2007.

↩

La difficulté est donc que nous sommes tous tour à tour partisans de l'éthique de conviction et de l'éthique de responsabilité. Nous sommes tous, à l'occasion, portés à adhérer de façon inconditionnelle à quelques valeurs. Serions-nous capables de faire le sacrifice de nous-mêmes pour servir ces valeurs ? Certains d'entre nous, sans aucun doute, si les circonstances le réclamaient. Seulement voilà, l'homme ordinaire n'adhère inconditionnellement qu'à des valeurs qui ne nécessitent pas beaucoup de sacrifices pour être défendues. Ces valeurs, parce qu'elles constituent le socle de la vie sociale, peuvent être appliquées inconditionnellement sans dommage pour le bien-être collectif. Ce n'est donc pas que l'homme ordinaire n'entretienne aucune forme de radicalité mentale, c'est que sa radicalité demeure le plus souvent *invisible* parce que, « convergeant » avec celle des autres citoyens ordinaires comme lui, elle contribue au maillage de l'ordre social. On peut imaginer sans difficulté que nombre de citoyens ordinaires seraient tentés de devenir des justiciers si, par un curieux détour de l'histoire, l'État s'arrogeait soudainement le droit de torturer, de violer, d'assassiner en masse ou de rétablir l'esclavage. Parce que, dès lors, il enfreindrait des normes auxquelles nous adhérons de façon « extrême » et contraindrait notre radicalité invisible à s'exprimer au grand jour. Ce genre de situation pourrait faire de Monsieur Tout-le-monde un terroriste.

Si la notion d'adhésion inconditionnelle à une valeur me paraît nécessaire pour cerner le phénomène cognitif de l'extrémisme, elle n'est pas suffisante. C'est bien la conjonction de deux facteurs qui permet d'esquisser l'univers mental du fanatique. En effet, adhérer *radicalement* à une idée n'est pas la

même chose qu'adhérer à une idée *radicale*. Or, précisément, la spécificité de la pensée extrême tiendra au fait qu'elle adhère *radicalement* à une idée *radicale*.

## 2) À quelles conditions une croyance est-elle extrême ?

Après avoir vu en quoi consistait une adhésion inconditionnelle, il nous reste à examiner les spécificités de la croyance extrême en elle-même. Définir ce qu'est une idée radicale, voilà un problème consistant. La tentation du sens commun, on l'a vu, est d'associer extrémisme et irrationalité. Ce qui nous semble extrême nous paraît relever d'une sorte de folie. En s'interrogeant sur ce qui inspire ce sentiment d'irrationalité, il serait peut-être possible d'entrevoir une solution au problème. La difficulté est que ce sentiment d'irrationalité (folie, bêtise, fragilité psychologique...) est ressenti pour toutes croyances que nous ne partageons pas, sans que nous les trouvions toutes extrêmes.

Le risque est donc grand, en suivant cette piste, d'aboutir à une définition du type : « La pensée extrême est une adhésion inconditionnelle à des croyances que nous ne partageons pas » ou pire encore : « Le terroriste des uns est le combattant pour la liberté des autres » (Cooper, 2001). Non seulement cette définition relativiste ne fait pas de différences entre les énoncés auxquels adhère l'extrémiste et ceux dont se contente l'homme ordinaire (tout serait affaire de point de vue et nous serions, dans le fond, les extrémistes de ceux que nous considérons comme tels), mais encore elle englobe des croyances que nous

trouvons irrationnelles parce que nous ne les partageons pas, mais que nous ne trouvons pas du tout « extrêmes ».

Il reste donc à tenter de résoudre ce problème en faisant le pari de trouver des caractéristiques *internes* à l'idée extrême pour la distinguer des croyances de l'homme ordinaire, ce qui revient à chercher une forme d'arbitrage entre les croyances. Il ne s'agit pas de considérer *a priori* que celles-ci sont supérieures à celles-là, mais, du moins, de les distinguer fermement.

À bien étudier les propositions de la pensée extrême qui se déclinent dans des domaines aussi différents que la religion, l'art ou la politique, il m'apparaît que, malgré leur diversité, elles manifestent ensemble ou séparément, et plus ou moins, deux caractéristiques.

Elles sont faiblement transsubjectives et/ou sociopathiques.

## a) Idées faiblement transsubjectives

Supposons qu'un scientifique vivant dans un pays dictatorial entame une grève de la faim parce qu'il ne peut y manifester sa croyance dans le fait que la Terre tourne autour du Soleil et non l'inverse comme on l'enseigne dans les universités de son pays.

Supposons, symétriquement, qu'en France, un universitaire membre de la Société internationale de recherches sur la Terre plate <sup>63</sup> entame une grève de la faim parce qu'on refuse de lui laisser enseigner le fait que la Terre est un disque et non une sphère.

Dans le premier cas, nous trouverons la position adoptée par le scientifique courageux, dans le second nous aurons le sentiment d'avoir affaire à un extrémiste. Pourquoi ? La réponse ne me paraît pas difficile. Parce que le second met sa vie en danger pour une croyance que, même si cela doit offenser les membres de la Société internationale de recherches sur la Terre plate, nous savons fausse. La même attitude (grève de la faim et donc mise en danger de soi-même) ne sera donc pas évaluée de la même façon selon la nature de la croyance qui l'inspire. Il n'est, cependant, pas toujours aussi facile de trancher quant à la véracité d'un énoncé. Mais, même lorsqu'il ne nous est pas possible de connaître la vérité, nous sommes capables, le plus souvent, d'établir une hiérarchie de vraisemblance entre des énoncés concurrentiels.

Examinons cette idée en imaginant une autre situation : plusieurs personnes sont réunies dans l'amphithéâtre d'une université et, bientôt, elles perçoivent des cris venant du couloir. Compte tenu des limites spatiales de leur rationalité, elles ne peuvent pas *savoir* ce qui est à l'origine de ces cris, mais elles peuvent développer un certain nombre d'hypothèses concurrentielles. Considérons deux énoncés qui prétendent rendre compte de ces cris. Le premier dit qu'il s'agit du chahut d'étudiants. Le deuxième affirme qu'il s'agit de barrissements d'éléphant. Même si nous admettons que le couloir est assez large pour laisser passer un pachyderme, il est évident que la plupart des individus, s'ils ont à choisir, accorderont plus de crédit au premier énoncé qu'au second. Ils établiront une hiérarchie de vraisemblance entre ces énoncés.

Attendu que je viens d'évoquer des personnes qui ne croient pas en la rotondité de notre planète et préfèrent l'hypothèse



d'une Terre plate, il est probable qu'on puisse trouver des personnes qui préfèrent l'hypothèse de l'éléphant à celle du chahut d'étudiants. Mais on ne prend aucun risque à considérer qu'en moyenne, le premier énoncé, s'il était en concurrence sur le marché cognitif avec le second, l'emporterait facilement. Pour cette raison, on dira que le premier est plus *transsubjectif* que le second. Ce terme a été défini par Raymond Boudon dans son livre *Le Juste et le Vrai* (p. 67) : « Je parlerai de raisons transsubjectives, précise-t-il, pour indiquer que, afin d'être crédibles, ces raisons doivent être vues par le sujet sinon comme démonstratives, du moins comme convaincantes. Je désigne donc ainsi les raisons qui ont une capacité à être endossées par un ensemble de personnes, même si l'on ne peut parler à leur propos de validité objective. »

La transsubjectivité d'une idée se mesure donc à sa capacité à s'exporter vers d'autres esprits *toutes choses égales par ailleurs*. Cette clause est importante, car, en réalité, le succès d'une idée sur le marché cognitif n'est pas un indice fiable de sa transsubjectivité. Ce serait le cas sur un marché cognitif où la concurrence entre les idées serait pure et parfaite, une situation que l'on ne retrouve guère dans la réalité, ne serait-ce que parce que ces marchés cognitifs ont une histoire et que certaines idées occupent une position oligopolistique, voire monopolistique non en raison de leur caractère transsubjectif, mais parce qu'elles bénéficient d'effets de diffusion qui assurent leur pérennité <sup>64</sup>. C'est évidemment vrai dans les systèmes sociaux à tendance totalitaire. Si la concurrence ne peut s'y développer, c'est parce que, de façon typique, tout produit cognitif alternatif y subit une taxation sociale sévère

qui peut aller jusqu'à la mort des médiateurs du message. Ainsi, dans la France médiévale, on conçoit qu'il n'était pas aisé d'être bouddhiste, ou même hérétique. Vous preniez le risque, ce faisant, d'être tout simplement mis à mort. De la même façon, vous ne pouviez pas envisager sereinement d'être chrétien dans l'Afghanistan des talibans. Si donc, dans ces systèmes, une idée domine, ce n'est pas qu'elle est plus transsubjective que ses concurrentes potentielles, c'est que n'y existe pas de libéralisme cognitif. Il faut remarquer que les individus peuvent parfaitement appartenir à une société globalement libérale du point de vue cognitif, et vivre dans un système restreint totalitaire. Ainsi, un individu assume toujours un nombre important d'identités sociales, nous pouvons être français, chrétien, joueur de cartes, nous pouvons encore être étudiant, amateur d'art, etc., chacun de ces éléments de notre identité nous ouvrira les portes d'un marché cognitif dont les termes peuvent être contradictoires. Monsieur A peut être français et, par conséquent, ouvert à un marché cognitif libéral et appartenir à la secte Z imposant un totalitarisme cognitif. Si monsieur A vit dans cette secte, que les informations extérieures (télévision, radio, journaux) y sont interdites, que les conversations ne sont permises qu'avec les autres membres de la secte, on peut supposer que monsieur A, quoique vivant dans un système globalement libéral, soit confronté sur de nombreux sujets à des monopoles cognitifs. Éviter que les adeptes soient confrontés à la concurrence cognitive est une des ambitions de nombreuses sectes qu'elles parviennent plus ou moins à réaliser en mobilisant certaines stratégies : tendance à la vie communautaire, discrédit de l'esprit critique, discrédit de la famille, discrédit du monde extérieur à la secte supposé mensonger, intéressé, matérialiste,

etc. C'est un aspect que l'on retrouvera dans la section « Comment devient-on extrémiste ? ».

Un problème plus subtil et plus conséquent encore s'oppose à la diffusion généralisée de certaines idées transsubjectives, y compris sur un marché cognitif relativement libéral : celui des limites de la rationalité humaine. Nous avons vu dans la section « Étymologie et définitions ordinaires de l'extrémisme » que la pensée est définitivement limitée. Elle est limitée *dimensionnellement* parce que notre conscience est incarcérée dans un espace restreint et un présent éternel, ce qui nous empêche très souvent d'accéder à l'information nécessaire à l'établissement d'un jugement équilibré. Elle est encore limitée *culturellement* car elle interprète toute information en fonction de représentations préalables. Et enfin, elle est lestée *cognitivement* parce que notre capacité à traiter l'information n'est pas infinie et que la complexité de certains problèmes excède les potentialités de notre bon sens.

Ces limites anthropologiques de la raison permettent de comprendre pourquoi un marché cognitif libéral ne favorise pas toujours la diffusion des idées pourtant le plus fortement transsubjectives (un énoncé objectivement vrai étant le plus transsubjectif qui se puisse concevoir). Il faut admettre pour cela que la vérité n'est pas toujours convaincante.

Vous en doutez ?

J'aime beaucoup exposer l'exemple qui va suivre à mes étudiants parce que je sais qu'il rendra toujours le service que j'attends de lui : convaincre mon auditoire que la vérité n'est pas toujours convaincante, surtout lorsqu'elle se heurte aux

limites cognitives de notre esprit. Je ne connais pas, en effet, de meilleure illustration de ce fait inquiétant que celle offerte par le problème de Monty Hall. Il fut découvert presque par hasard, en 1991, à l'occasion d'une polémique autour d'un jeu télévisé célèbre outre-Atlantique, *Let's Make a Deal*. Des mathématiciens, des prix Nobel de physique, des animateurs de télévision et, pour tout dire, Monsieur Tout-le-monde, essayèrent de démêler les fils d'un problème en apparence très simple. Le jeu, dans sa phase finale, consistait à proposer au candidat d'ouvrir une des trois portes qui lui étaient présentées. Derrière l'une d'entre elles, il y avait une voiture, derrière les deux autres, une chèvre. Les portes étaient strictement identiques, il n'y avait aucun moyen de les distinguer les unes des autres, de sorte que le choix du candidat ne pouvait s'effectuer qu'au hasard.

Après avoir choisi une des trois portes, il en restait donc deux que le candidat n'avait pas choisies. Au terme d'un suspense typiquement télévisuel (page de publicité, monologue de l'animateur...), le présentateur de l'émission proposait d'ouvrir une des deux portes que le candidat n'avait pas choisies. Derrière cette porte, il y avait toujours une chèvre, car il savait parfaitement où se trouvait la voiture et où se trouvaient les deux chèvres. Le dilemme auquel était confronté le candidat était donc le suivant : il avait choisi une porte et il en restait une autre. Et l'animateur lui offrait de conserver ou de modifier son choix initial. La voiture était nécessairement derrière une de ces deux portes restantes. Que devait-il faire ?

La polémique a commencé dans les pages d'un journal ayant pour titre *Parade* où une certaine Marilyn vos Savant est responsable de la rubrique du courrier des lecteurs. La légende

veut que cette dame ait eu le plus gros quotient intellectuel jamais mesuré (228) <sup>65</sup>. À la question que lui posait un lecteur qui désirait savoir ce qu'elle ferait si elle était candidate au jeu *Let's Make a Deal*, elle répondit qu'elle changerait indubitablement de porte. Ce faisant, elle affirmait avoir deux chances sur trois de gagner la voiture. Son point de vue déclencha la stupeur outre-Atlantique. Les milliers de lettres de sceptiques, quelquefois scientifiques, n'avaient pas de mots trop durs pour qualifier la stupidité de son raisonnement. Puisqu'il ne reste que deux portes, affirmaient-ils, conserver ou modifier son choix initial n'a aucune importance. Dans les deux cas, on avait 50 % de chances de gagner la voiture.

Ce problème est devenu un classique aujourd'hui, il a donc été rebaptisé le « problème de Monty Hall ». Il fut soumis à deux prix Nobel de physique qui considérèrent, eux aussi, qu'il y avait équiprobabilité entre les deux portes et ne voulurent pas croire que « changer » était une tactique optimale. Ils avaient pourtant tort, c'est bien Marilyn vos Savant qui avait raison, et voici pourquoi.

Puisqu'il y a une chance sur trois (au début du jeu) de trouver la bonne porte, c'est qu'il y a deux chances sur trois de se tromper. Une fois cela admis, on est conduit à accepter l'idée que cette probabilité reste la même si le candidat conserve son choix, quelle que soit l'intervention de l'animateur (ouvrir une des portes non choisies). Il aura donc toujours raison de changer de choix car ainsi, en ouvrant la porte restante, il a un peu plus de 66 % de chances de gagner la voiture.

C'est une vérité scandaleuse. Elle nous indigne parce qu'elle

est à ce point contre-intuitive que la solution, même une fois dévoilée, nous semble douteuse. On ne peut pas dire que, lors de cette polémique, le marché cognitif n'ait pas été libéral : chacun a pu défendre son point de vue sans censure particulière, pourtant, même dans ces conditions, la vérité a longtemps paru peu convaincante. C'est que cette vérité s'opposait à certaines pentes naturelles de notre esprit, à son fonctionnement intime. Je veux en donner un autre exemple, moins anecdotique que celui du Monty Hall. Pour l'introduire, je vous poserai un petit problème issu d'un fait scientifique tout à fait réel :

*À l'état sauvage, certains éléphants sont porteurs d'un gène qui prévient la formation des défenses. Les scientifiques ont constaté récemment que de plus en plus d'éléphants naissent porteurs de ce gène (ils n'auront donc pas de défenses devenus adultes). Comment expliquer cette situation ?*

Cette situation est énigmatique et je suppose que la plupart de mes lecteurs ne sont pas biologistes, par conséquent, s'ils veulent proposer une réponse à ce problème, ils se fieront prioritairement à leur intuition. Il est probable que la majorité d'entre eux soit capable de proposer une ou plusieurs réponses spontanées. Je fais le pari que beaucoup de ceux qui liront ces lignes proposeront un raisonnement du type de celui que développa une personne que j'interrogeai sur cette question : « Normalement, scientifiquement parlant, un être vivant quand il a, que ce soient des poils, des cornes ou n'importe quoi, ça sert à quelque chose, c'est utile. Donc, quand c'est plus utile, ça change par mutation. Apparemment, les éléphants n'ont plus vraiment besoin de leurs défenses comme avant. À quoi ça servait avant ? J'en ai aucune idée, peut-être

pour se défendre. Là, ils peuvent vivre dans le cycle alimentaire et ils se défendent pas tout à fait, ça va. Ils peuvent avoir la nourriture tranquillement. Donc ils n'ont pas besoin de leurs défenses. On peut dire pareil, par exemple, pour les êtres humains. L'homme était poilu avant, puis, avec le temps, comme ils ont tué les autres animaux pour leur peau, pour leur cuir, ils l'ont porté. Après, avec le temps, ils ont eu une mutation, ils n'ont plus vraiment besoin de poils. Moins de poils qu'avant, parce qu'ils n'ont plus vraiment besoin de ces poils pour se chauffer. »

Suivant un raisonnement plus sophistiqué, certains affirmeront peut-être, comme un autre interviewé : « Il y a une mutation génétique concernant les éléphants, à savoir que ça ne sert à rien d'avoir des défenses puisque de toute manière les hommes allaient les tuer et leur piquer. Donc, du coup, ils ne naissent plus avec. Mais ça influe sur la génétique, c'est la peur d'être tué [...]. Comme c'est un danger pour eux-mêmes, ils veulent éviter d'être plus exposés à ce danger et ainsi, en changeant le problème à sa source, ils peuvent éradiquer le danger. »

En supposant que nombre de mes lecteurs imagineront des solutions proches de celles qui sont évoquées dans ces deux extraits d'entretien, je ne prends pas beaucoup de risques car elles dominèrent largement une enquête que je menai avec un groupe d'étudiants <sup>66</sup> sur la réception du darwinisme en France. Cette recherche consistait à confronter soixante individus volontaires titulaires du baccalauréat (on s'assurait ainsi qu'ils avaient tous été familiarisés avec la théorie de Darwin, à un moment ou à un autre de leur scolarité) à l'énoncé de cette énigme <sup>67</sup>.

La plupart optèrent pour une explication que je qualifierais de *finaliste* soit en affirmant que les défenses des éléphants ne leur servaient plus, et que, devenues inutiles, elles tendaient à disparaître, soit en soulignant que les chasseurs tuent les éléphants pour leurs défenses d'ivoire, et que leur disparition constitue donc une adaptation de l'espèce « éléphant » à leur environnement : les éléphanteaux muteraient pour se protéger de la convoitise des chasseurs. Contrairement à ce qu'affirmèrent nombre d'interviewés, il ne s'agit pas du tout d'une explication darwinienne. Les biologistes seraient déconcertés par une telle interprétation, cette situation, à vrai dire, n'est guère énigmatique pour eux. En fait, ce mystère a été révélé et résolu par le professeur Zhang Li, zoologue à l'université de Pékin, qui a mené ses recherches depuis 1999 dans une réserve naturelle de la région du sud-ouest de Xishuangbanna, où vivent les deux tiers des éléphants d'Asie chinois (la Chine est l'une des cent soixante nations qui ont signé un traité en 1989 interdisant le commerce de l'ivoire et des produits d'autres animaux en voie d'extinction ou menacés de l'être).

Les braconniers ne tuant pas les éléphants sans défenses (ceux-ci n'ont aucune valeur marchande pour eux), explique-t-il, ces mutants sont plus nombreux dans la population et le gène qui prévient la formation des défenses se propage parmi les éléphants. Alors que ce gène se trouve habituellement chez 2 à 5 % des éléphants d'Asie, on le trouve, à présent, chez 5 à 10 % de la population des éléphants chinois.

Cette « énigme », comme on le voit, peut être facilement résolue si l'on mobilise le programme darwinien. Pourtant, assez peu d'individus sont capables de songer spontanément à



ce type de solution, comme le montrent les résultats de l'enquête. En effet, le « finalisme » s'impose largement dans les discours alors que la solution darwinienne reste en retrait. En effet, les scénarios finalistes représentent 43,3 % des évocations globales et concernent 72 % des interviewés. Le scénario darwinien, lui, représente 12,6 % seulement des évocations globales et concerne 27 % des interviewés <sup>68</sup>.

Ces scénarios finalistes qui semblent si attractifs pour l'esprit ne peuvent prétendre au statut de proposition darwinienne, ils ne sont rien d'autre que les manifestations d'un lamarckisme implicite qui commande, sans que nous nous en rendions compte, notre représentation du monde du vivant et de son évolution.

Jean-Baptiste de Monet, chevalier de Lamarck, considérait *avec* Darwin que les espèces n'étaient pas immuables comme l'affirmait la zoogonie biblique, mais sa théorie, *contrairement* à celle de Darwin, admettait que les êtres évoluaient selon les lois d'une mystérieuse *force vitale*, contenue dans toute vie, qui orientait l'évolution biologique. L'exemple emblématique de cette théorie étant l'idée que les girafes ont de longs cous parce que la *force vitale* le leur a allongé puisque leur nourriture se trouve sur la cime des arbres. Cette adaptation acquise devenait ensuite innée. Le milieu naturel aurait ici une influence, qui ne s'explique pas autrement que par l'intervention d'une hypothèse métaphysique : *la force vitale*, sur la structuration biologique des êtres. Darwin concevait, au contraire, l'évolution des espèces comme la conséquence d'un processus naturel de sélection qui permet la survie des individus les mieux adaptés. En d'autres termes, les individus

ne s'adaptent pas biologiquement à leur environnement. S'ils survivent, c'est qu'ils sont, par le hasard des combinaisons génétiques, mieux adaptés que les autres. Par exemple, dans cette théorie, les girafes n'ont pas vu subitement leur cou grandir, mais le hasard a fait que certaines avaient le cou plus long que d'autres. Celles-ci avaient plus de facilité pour se nourrir et donc se reproduire. Peu à peu, ou soudainement selon les cas, l'espèce la plus adaptée a vu son génotype se répandre, tandis que l'autre l'a vu s'éteindre.

Pourquoi le darwinisme est-il si contre-intuitif et le finalisme si attractif pour l'esprit ? C'est qu'un raisonnement implicite et captieux oriente nos intuitions en matière d'adaptation du monde vivant. Si l'on reprend l'exemple des éléphants, on peut le styliser de cette façon :

« Les scientifiques constatent qu'il y a de plus en plus d'éléphanteaux porteurs d'un gène qui prévient la formation des défenses. On peut en déduire qu'il y a de plus en plus d'éléphants porteurs de défenses qui donnent naissance à des éléphants sans défenses. Il se trouve que cette mutation, comme toute mutation, est très improbable en soi. On constate qu'elle est fonctionnelle puisqu'elle permet aux éléphants porteurs du gène de ne pas être abattus par les chasseurs. On peut toujours supposer que le hasard fait correspondre cette mutation et les services qu'elle rend à la population des éléphants, mais cela paraît improbable. Dès lors, il faut bien qu'il y ait une force (vitale) qui fasse correspondre l'une (mutation) à l'autre (adaptation). »

La faiblesse de ce raisonnement vient de ce qu'il suppose implicitement la structure de la population des éléphants

constante, c'est-à-dire la proportion d'éléphants géniteurs « avec défenses » comme égale à elle-même au cours du temps. Ce qui n'est pas le cas, comme on l'a compris, car si les mutations surviennent bien par hasard (la prévention de la formation des défenses ne fait pas exception à la règle), seules celles qui sont fonctionnelles vont donner un avantage aux individus qui en sont porteurs. Cet avantage peut se transformer en espérance de survie et de reproduction supérieure à la moyenne. En l'occurrence, les éléphants qui seront porteurs du gène seront moins chassés que les autres et auront donc des probabilités de chances de se reproduire plus grandes que les autres. Ce n'est donc pas tant la population des éléphanteaux qui se modifie que celle des géniteurs.

Il y a donc un obstacle intellectuel pour devenir véritablement darwinien redoublé par un problème cognitif de portée plus générale. Ainsi, si l'on dépasse le seul exemple des éléphants chinois, on voit bien que le caractère contre-intuitif du darwinisme est la conséquence d'une faute de raisonnement très fréquente qui peut être nommée *erreur de négligence de la taille de l'échantillon* <sup>69</sup>. Il s'agit, en d'autres termes, de notre fréquente incapacité à tenir compte, dans notre appréciation d'un phénomène, du nombre d'occurrences qui ont présidé à son avènement. Cette erreur de raisonnement est d'autant plus attractive qu'elle concerne un phénomène à probabilité d'apparition faible, mais produit par un grand nombre d'occurrences. Nous avons, dès lors, l'impression qu'il est extraordinaire puisque nous ne pouvons, ou ne voulons pas, considérer la nature de la série duquel il est issu.

C'est ce type de raisonnement captieux que certains

astrologues mobilisent pour faire croire que les méthodes qu'ils utilisent les rendent capables de prévoir l'avenir. Élisabeth Teissier, par exemple, affirme fréquemment qu'elle avait prévu la catastrophe de Tchernobyl <sup>70</sup>. Or, le fait qu'une prédiction coïncide avec un phénomène a de quoi troubler. Cette coïncidence est présentée comme un argument en faveur de la thèse astrologique et il peut convaincre un esprit ne prenant pas garde à l'erreur de négligence de la taille de l'échantillon. En effet, comme l'affirmait Voltaire en un mot devenu célèbre, « les astrologues ne sauraient avoir le privilège de se tromper toujours ». En d'autres termes, même s'il est peu probable qu'une prédiction coïncide avec la réalité, cette coïncidence ne peut être évaluée qu'au regard du nombre de prédictions émises. Plus le nombre de prédictions émises est important, plus la probabilité de chances que l'une d'entre elles soit exacte l'est aussi. Si curieux que cela puisse paraître, cette réalité est mal perçue par l'esprit non préparé, car il focalise son attention sur l'*unicité* du phénomène. En l'occurrence, la prédiction de l'astrologue Teissier était issue d'un livre *Votre horoscope 1986* (Éditions N° 1, 1985, p. 36) qui proposait des centaines de prédictions, fausses dans leur immense majorité <sup>71</sup>. En outre, ce « succès », si l'on fait l'effort de se rapporter au livre de Teissier, est bien fragile. En effet, contrairement à ce qu'elle a dit et écrit ultérieurement, son *Horoscope 1986* n'annonçait pas tout à fait au jour près l'événement, et ce qui était évoqué était pour le moins imprécis : « Citons pour 1986 les alentours des 9 et 22 avril (accidents dus à des gaz toxiques) » (p. 36).

Si le « succès » de l'astrologue était rapporté à ses insuccès, il serait naturellement considéré comme relevant du hasard. À ce

titre, Bélanger (2002, p. 141) mentionne une expérience éclairante menée par des Québécois depuis 1995. Chaque année, ils proposent une confrontation entre voyants officiels et sceptiques. Chaque groupe effectue des prévisions pour l'année qui vient, et le taux de réussite de chacune des équipes est comparé. Le résultat est qu'aucune différence n'est remarquable, alors que les sceptiques utilisent des moyens parfaitement aléatoires pour établir leurs prévisions. En 1997, par exemple, ils prophétisèrent qu'un tremblement de terre aurait lieu en Amérique du Sud le 23 octobre 1998. Pour ce faire, ils se sont servis de trois cibles sur lesquelles ils avaient joué aux fléchettes, la première indiquait le lieu, la deuxième la date, et la troisième l'événement. Or, cette prévision se révéla rigoureusement exacte.

Il y a des coïncidences qui nous paraissent tellement extraordinaires que nous jugeons raisonnable de ne pas les attribuer au hasard. Le problème est qu'un phénomène peut être extraordinaire (car caractérisé par une probabilité faible d'apparition) et *cependant* le résultat du hasard, s'il est issu d'un très grand nombre d'occurrences. L'erreur de négligence de la taille de l'échantillon est, justement, une source très forte des croyances finalistes en biologie. En effet, c'est bien le croisement de la fonctionnalité et du hasard qui paraît incommode au raisonnement finaliste : la nature est si bien faite, cela ne peut pas être le fait du hasard. Or, il est vrai que la subtilité des entremêlements du monde vivant et les durées nécessaires à l'émergence de ces entremêlements sont tout simplement inimaginables. En considérant que l'adaptation apparente de la vie à l'environnement montre que la nature ferait toujours bien les choses et en supposant qu'une force

mystérieuse fait tendre les êtres vivants vers des formes mieux adaptées, la logique ordinaire focalise son attention sur les infimes probabilités de réussite du vivant, sans voir que ces probabilités sont à rapporter au nombre vertigineux d'expériences de la nature. Dès lors, elle aura beaucoup de mal à percevoir la place qu'y occupe le hasard et proposera plus ou moins explicitement des hypothèses métaphysiques qui suggèrent qu'une entité (Dieu, une volonté supérieure, une force vitale, la Nature...) a présidé au phénomène.

Le darwinisme est régulièrement discuté, il semble qu'il laisse dans l'ombre certains phénomènes relatifs à l'adaptation et est l'objet, comme souvent les programmes dominants, de l'activité critique et saine du monde scientifique. Pour autant, il représente, jusqu'à preuve du contraire, l'orthodoxie des sciences du vivant. On peut, dès lors, être stupéfait de ce qu'il ne parvienne pas à s'imposer sur le marché cognitif de la connaissance ordinaire cent cinquante ans après la publication de *De l'origine des espèces*.

Cet exemple offre une illustration de la thèse que j'avais précédemment : même sur un marché cognitif relativement libéral les idées les plus transsubjectives ne s'imposent pas nécessairement. Un autre résultat de l'enquête mentionnée précédemment permet d'affiner encore le diagnostic. Lorsqu'on demande aux interviewés de préciser celui d'entre les scénarios qu'ils ont évoqués qui leur paraît le plus crédible, et que l'on s'intéresse à la réponse de ceux qui ont su concevoir le scénario darwinien, on s'aperçoit qu'il est majoritairement choisi. En d'autres termes, tout se passe comme si l'idée la plus transsubjective tendait à s'imposer à la condition que les sujets aient assez d'imagination pour la concevoir. Mais voilà,

cette solution ne vient que rarement à l'esprit des interviewés pour les raisons que nous avons vues.

On ne peut donc confondre la transsubjectivité d'une idée et son succès sur le marché cognitif. L'exemple du darwinisme aide à faire comprendre à partir de quel étalon on peut tenter de mesurer la transsubjectivité d'une croyance.

Dans le fond, on peut énoncer une sorte de théorème sociologique sur ce point en affirmant que *transsubjectivité et succès d'une idée vont de pair aussi longtemps que celle-ci ne contredit pas les limites de la rationalité humaine.*

Les croyances finalistes en matière de monde vivant, par exemple, rencontrent un succès plus important que les interprétations darwiniennes alors qu'elles sont moins transsubjectives. Leur attractivité doit beaucoup à une sorte d'« illusion mentale », la négligence de la taille de l'échantillon, qui est une des expressions possibles des limites cognitives de notre rationalité.

Pour juger de la transsubjectivité d'une idée, il faudrait imaginer une sorte d'individu ayant dépassé les conditions limitatives de la connaissance humaine. Un Individu Mentalement Neutre (IME) qui serait capable de résister aux raisonnements captieux qui révèlent les *limites cognitives* de notre rationalité, qui saurait mettre à distance les catégories qu'il aurait acquises par sa culture pour penser le réel et donc aussi les *limites représentationnelles* de sa rationalité et qui, enfin, saurait jauger et amender ses informations, pleinement conscient de la place qu'il occupe dans le temps et l'espace, contrôlant ainsi les *limites dimensionnelles* de sa rationalité.

Dans le fond, cet IME aurait une vision scientifique du monde qui peut être vue, *typiquement*, comme un effort fait pour s'affranchir des limites universelles de la rationalité humaine. Cet IME est, bien entendu, une fiction heuristique, utile pour poursuivre notre enquête, mais un peu irréaliste dans la mesure où ces trois limites sont probablement indépassables. En effet, un individu, dans son état naturel, à supposer qu'il ne soit pas un dieu, ne peut connaître au-delà du temps et de l'espace, ou en faisant abstraction du transfert culturel et cognitif de l'information. Cependant, il peut espérer atténuer le pouvoir de nuisance de ces limites de la rationalité et tenter de dépasser ses perceptions égocentrées du monde. C'est ce genre d'efforts qui caractérise les grandes étapes des progrès de la connaissance humaine. On pourrait proposer de voir ces étapes comme des moments où les hommes ont su faire reculer ces trois déficiences de notre entendement. C'est un exercice que je n'ai pas la compétence d'entreprendre. Qu'il me soit permis ici, cependant, de proposer quelques exemples issus de la culture la plus populaire de l'histoire des sciences pour donner un peu corps à cette idée.

Reprenons la première limite de la rationalité, celle liée à notre condition dimensionnelle.

Notre conception de l'espace a considérablement évolué. Nous avons peu à peu renoncé à croire que la Terre (notre espace partagé) était plate (Parménide en affirmait déjà le caractère sphérique), qu'elle était au centre de l'Univers (Aristarque de Samos proposait l'hypothèse d'une Terre tournant autour du Soleil et non l'inverse), qu'elle était immobile (Héraclide du Pont proposait l'idée d'une rotation de la Terre sur elle-



même). Toutes ces conceptions qui s'offrirent sur le marché cognitif mirent longtemps à s'imposer. Le système héliocentrique, par exemple, fut conçu, quoique sous une forme moins aboutie, dix-huit siècles avant Copernic. Le fait que ce système se soit imposé plus tardivement dans la pensée que le système géocentrique peut trouver bien des explications savantes, mais aucune ne disqualifiera l'idée que son acceptation tardive doit beaucoup au fait qu'il est contre-intuitif, qu'il lui a fallu, pour montrer sa supériorité, passer outre le sentiment d'évidence immédiate et trompeuse que nous suggèrent les limites spatiales de notre entendement. Il est bien vrai, en effet, que notre observation ordinaire nous enjoint de considérer que c'est le Soleil qui tourne autour de la Terre, et non l'inverse. D'une façon plus générale, nous savons aussi que l'espace n'est plus un simple contenant comme l'indiquent pourtant nos sens et notre expérience, mais que des données physiques comme la gravitation peuvent l'altérer. Nous savons que le temps n'est pas un fil linéaire et qu'il peut, lui aussi, être déformé, que la façon dont il se déploie dépend du système de références considéré. Bref, nous avons appris à dépasser l'idée que notre temps et notre espace *perçus* constituent le mètre étalon des phénomènes de la nature, en d'autres termes, à nous méfier des informations telles qu'elles nous parviennent dans la limite de nos sens et donc à « décontextualiser » la rationalité de son environnement dimensionnel. Cependant, le *tout* de la connaissance est moins que la somme de ses parties. Il est piquant de constater que de nombreuses personnes croient aujourd'hui encore que c'est le Soleil qui tourne autour de la Terre et non l'inverse <sup>72</sup>. Cette mise à distance des limites de notre rationalité n'est donc jamais un acquis définitif et collectif, elle constitue un effort

que le sens commun peut consentir, mais qui est plutôt typique de l'attitude scientifique. Certaines données physiques, par exemple, sont systématiquement comprises « chronologiquement », alors même qu'elles surviennent simultanément, ce qui est malaisé pour notre raison temporellement située. Ainsi, comme le souligne Viennot (1996) dans ses travaux sur les perceptions de la physique par le sens commun, la célèbre équation des gaz parfaits impose la conception d'une simultanéité, à pression constante, des variations du volume et de la température, ce qui est un supplice pour le raisonnement ordinaire. Ce qui vient d'être dit très brièvement concernant le caractère dimensionnel de notre pensée égocentrée pourrait être dit encore à propos de la deuxième catégorie des limites de notre rationalité.

L'histoire de la connaissance, en effet, même si l'on peut trouver toutes sortes de textes précurseurs, a pris tardivement au sérieux l'idée que notre culture était de nature à faire subir à la réalité le supplice de Procuste. Le fait est que les peuples ont une tendance universelle à l'ethnocentrisme, c'est-à-dire à considérer que leur culture constitue une traduction fidèle de la réalité et qu'elle doit, de ce fait, s'imposer aux autres. Il a fallu attendre, en partie, l'anthropologie du XX<sup>e</sup> siècle et une autoanalyse de la culture occidentale pour entamer avec méthode cette distanciation avec les limites culturelles de notre pensée. La méthode de « l'observation participante » défendue et mise en pratique par Bronislaw Malinowski, le manifeste de Claude Lévi-Strauss *Race et histoire* proposent deux exemples typiques de tentatives de mise à distance des limites culturelles de la rationalité. Cet exercice peut, par ailleurs, donner lieu à des excès, dont le relativisme culturel

est un exemple, lorsqu'il inspire l'idée hyperbolique que les systèmes de représentations, étant tous des construits culturels, ne sauraient être différenciés les uns des autres du point de vue du *vrai*. L'idée selon laquelle notre culture oriente notre perception et notre entendement n'est pas tout à fait neuve, la tradition la fait généralement remonter à Bacon et à la claire conscience qu'il eut de la nécessité de s'affranchir du prisme socioculturel pour atteindre un mode de connaissance objectif.

La troisième catégorie de limites pesant sur notre rationalité est donc celle qui se rapporte au fonctionnement même de notre esprit. Elle a donné lieu, elle aussi, à un ensemble de réflexions qui parcourent l'histoire de la pensée. Sans doute Platon en donne-t-il dans le *Ménon* un des premiers exemples historiques lorsque, voulant faire la démonstration à Ménon, par la voix de Socrate, que tout individu, même dépourvu d'éducation, possède en lui des connaissances qui révèlent l'immortalité de l'âme, il interroge un esclave (1950, p. 531) sur le calcul de la surface d'un carré. Il prend comme exemple un carré de deux pieds de côté, en faisant admettre à l'esclave qu'un rectangle de deux pieds sur un a bien une surface moitié moins grande. Il lui demande ensuite quelle sera la surface d'un carré dont on multiplierait par deux les côtés. L'esclave, appliquant aveuglément l'opération précédente, répond que la surface sera de huit pieds. Il est victime, en quelque sorte, de l'application d'une heuristique qui, dans un premier temps, l'a conduit à la bonne réponse, mais, dans un second temps, l'a induit en erreur. On pourrait aussi mentionner les innombrables penseurs, Aristote, Cicéron, Bacon, Malebranche, Descartes, Condorcet, Mill et bien d'autres, qui se sont donné pour tâche de formaliser les façons de penser

juste, en se méfiant du critère d'évidence et des pièges séduisants du sophisme. Mais, à vrai dire, toutes ces contributions ne font que préfigurer les recherches menées par deux psychologues, Amos Tversky et Daniel Kahneman, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Ils initièrent une cartographie des erreurs de raisonnements inégalée jusqu'alors et fondée sur des données expérimentales <sup>73</sup>.

Un IME est donc un individu qui, confronté à deux types d'énoncés, présentant leur meilleure argumentation, sera capable de trancher en faveur de celui qui est le plus transsubjectif parce qu'il sait suspendre sa perception égocentrée du monde lestée par les trois limites de la rationalité. Dans la controverse qui opposerait la science orthodoxe aux membres de la Société internationale de recherches sur la Terre plate, par exemple, il trancherait sans discuter en faveur des premiers, comme nous le ferions tous, *mais* il ne laisserait pas non plus l'erreur de négligence de la taille de l'échantillon obscurcir son jugement dans le problème des éléphants, contrairement à la majorité d'entre nous.

On pourrait revenir aussi sur l'exemple que j'ai développé dans la section « L'extrémisme et la rationalité cognitive » à propos des mythes conspirationnistes du 11 Septembre. L'argumentation de David Heller à propos de la température nécessaire à l'effondrement des structures métalliques des Twin Towers est certes convaincante et on peut la considérer comme relativement transsubjective. Mais, elle l'est moins que la contre-argumentation soulignant le fait que l'acier perd près

de 90 % de sa résistance à des températures voisines de celles qui furent provoquées par les attentats du 11 Septembre, c'est pourquoi l'IME trancherait en sa faveur.

De la même façon, entre tous les systèmes politiques ayant été produits par l'histoire, il jugerait sans doute, comme Churchill, que la démocratie est le plus mauvais système à l'exception de tous les autres. « C'est parce qu'elle est fondée sur des raisons solides que nous ressentons sur le mode de l'évidence sa supériorité sur les régimes despotiques », explique Boudon (1995, p. 334). Comme nombre de théories classiques de la politique l'ont affirmé, poursuit-il, si l'on admet qu'un bon gouvernement veille avec impartialité sur les intérêts de ses administrés, la démocratie est sans aucun doute le régime qui apporte le plus de garantie. D'abord parce qu'elle prévoit la réélection périodique des gouvernants, ce qui réduit le risque que les gouvernants soient plus attentifs à leurs intérêts qu'à ceux des gouvernés. La démocratie ne prévient pas définitivement les risques de corruption comme l'histoire nous le montre, mais elle les limite beaucoup plus que n'importe quel régime despotique. Les régimes démocratiques garantissent la liberté d'expression et l'indépendance de la justice et, même s'il existe toujours une possibilité de détournement des pouvoirs à des fins personnelles, l'idée même de contre-pouvoirs organisés de façon institutionnelle dans les démocraties génère un équilibre qui contribue à mettre au jour les abus lorsqu'ils existent. D'une façon générale, donc, la démocratie n'est à l'abri d'aucune des dérives que connaissent les autres régimes, mais elle limite leur possibilité même dans le temps et l'espace.

« L'ensemble des jugements de valeur que j'ai analysés, précise

Boudon (1995, p. 336-337) — “la démocratie est une bonne chose”, “la liberté de la presse est une bonne chose”, etc. — se déduisent d’un certain nombre de principes dont on ne perçoit pas bien au nom de quoi on pourrait les récuser. De même que la théorie des nombres aboutit à des énoncés de type “X est vrai” en enchaînant de façon convenable des propositions acceptables, de même l’analyse politique aboutit à des propositions de type “X est bon” à partir de principes acceptables. La procédure est la même dans les deux cas. Ici et là, les propositions sont bonnes, non en elles-mêmes, mais parce qu’elles s’appuient sur des raisons solides. Ce n’est pas par l’intuition que je me convaincs que la suite des nombres premiers est infinie, mais par un enchaînement de raisons. C’est, de même, par une suite de raisons que je me convaincs que “la démocratie est une bonne chose”. Dans les deux cas, la force des raisons détermine l’intensité de la conviction. »

Nous avons tous un IME en nous et c’est en quelque sorte lui qui est interpellé lorsque nous sommes confrontés aux croyances qui inspirent l’extrémisme et qui sont souvent faiblement transsubjectives. C’est parce que les commentateurs experts ou profanes perçoivent immédiatement cette faible transsubjectivité qu’ils sont enclins à considérer les croyances de l’extrémiste comme irrationnelles. La faible transsubjectivité, par définition, rend plus incommode l’activité de *compréhension* d’autrui. Comme cette reconstruction de l’univers mental de l’autre, qui nous permettrait d’accéder aux *raisons* qu’il a d’agir, devient plus coûteuse, nous nous en remettons au principe d’une raison paresseuse qui dépouille si facilement les croyances exotiques de toute rationalité.

Revenons, par exemple, sur le cas d'Ygal Amir, celui qui assassina Yitzhak Rabin au prétexte que celui-ci, engagé dans un processus de paix avec les Palestiniens, allait brader la Cisjordanie, une terre offerte aux Juifs par Dieu lui-même, selon son idéologie. La croyance qui inspira cet attentat est particulièrement difficile à appréhender à la lumière du vrai et du faux. En effet, nous ne pouvons pas prouver l'existence de Dieu ni sa non-existence, pas plus que nous ne pouvons sérieusement discuter de la nature de sa volonté. Mais sans pouvoir la démontrer fausse, il n'est pas difficile de la trouver douteuse car, pour qu'elle soit vraie, il faudrait que Dieu existe et que sa volonté soit littéralement exprimée dans la Bible. Cette littéralité est problématique, ne serait-ce que parce que le texte (même si l'on ne retient que le Pentateuque) dont il est question est vérolé de contradictions internes. On peut, il est vrai, défendre la filiation entre le texte et Dieu en considérant que les transcriptions ont été mal faites ou qu'elles expriment une pensée qui n'est contradictoire qu'en apparence, mais qui recèle la voie de la pure vérité. On peut encore, comme le proposent plus volontiers les historiens, considérer que ce texte est une bibliothèque plus qu'un livre et qu'il est un patchwork dont les coutures ont été faites et défaites parfois en fonction d'intérêts politiques et historiques. Dans tous les cas, ces considérations rendent incommode une lecture littérale du texte. À cela il faudrait ajouter que la lettre de ce texte propose des énoncés cosmogoniques, anthropogoniques, zoogoniques... qui ont tous subi un sévère démenti de la réalité, telle qu'elle peut être comprise par la science en tout cas. C'est pour cette raison que beaucoup d'institutions religieuses incitent leurs fidèles à avoir une lecture symbolique de ces textes fondateurs <sup>74</sup>, ce qui leur confère une certaine

plasticité (et donc une plus grande résistance aux démentis). Ce dernier élément est connu de l'opinion publique car chacun, sans même avoir lu la Bible, connaît un peu l'histoire d'Adam et Ève et sait bien que la Genèse est un texte mythologique. Dès lors, nous avons appris à trouver peu crédible toute lecture littérale de la Bible, surtout lorsque cette lecture conduit à produire des actes que, par ailleurs, nous désapprouvons.

Bien entendu, le citoyen ordinaire peut adhérer à des idées faiblement transsubjectives, mais lorsque c'est le cas, il n'entretient pas avec elles de rapport inconditionnel. Un tiers des Européens, par exemple, pensent que c'est le Soleil qui tourne autour de la Terre, ce qui est une idée faiblement transsubjective, mais l'on peut parier que l'immense majorité d'entre eux changeraient d'opinion si on leur expliquait les raisons de leur erreur. Ils ne croient donc pas *fermement* à cet énoncé. De la même façon, nous croyons peut-être, confusément, que tel stylo ou tel tee-shirt porte bonheur, ce dont nous aurions beaucoup de mal à convaincre autrui et plus encore l'IME, mais nous ne serions pas prêts au moindre sacrifice pour défendre cette idée, pas même, le plus souvent, à en faire la confession publique.

Ce genre d'adhésion mesurée nous distingue de l'extrémisme qui, par le croisement de deux facteurs, peut être défini comme *une croyance inconditionnelle en un énoncé faiblement transsubjectif*. Les formes d'extrémismes sont, dès lors, diverses, elles peuvent aller du terrorisme islamiste, des disciples d'une secte millénariste et suicidaire au simple collectionneur de



timbres qui est prêt à tout sacrifier, son bonheur familial y compris, à son obsession, ou à l'artiste capable de mettre sa vie propre et celle d'autrui en danger pour servir une certaine idée de l'art... On m'objectera alors que c'est mettre des individus très différents dans le même sac et que cette vision assez large de l'extrémisme ne rend pas justice au sentiment d'indignation que nous pouvons ressentir pour certaines formes de radicalité et non pour d'autres. Je répondrai que, malgré leurs différences, ces extrémistes possèdent bien tous le même profil mental et, quoique embrassant des croyances très différentes, ils sont devenus fanatiques selon des processus souvent similaires (comme nous le verrons dans le chapitre « Comment devient-on extrémiste ? »).

Pourtant il est vrai que certaines formes d'extrémismes nous indignent plus que d'autres. C'est qu'il faut ajouter un dernier critère à celui de transsubjectivité qui entache l'extrémisme dont on parle, celui qui fait l'actualité et qui inspire la crainte.

## b) Idées sociopathiques

Le terme de sociopathie ne désigne pas sous ma plume une maladie mentale, sinon, je serais en parfaite contradiction avec tout ce que j'ai écrit jusqu'à présent. Il ne désigne pas même une maladie à proprement parler, si ce n'est une maladie du lien social. Je me méfierai, cependant, de cette métaphore organiciste en convoquant de façon minimale l'étymologie du terme « pathie » qui vient du grec *pathos*, qui désigne la souffrance. Je considérerai comme sociopathiques des valeurs ou des croyances qui ont une charge agonistique qui, si elles

sont appliquées au terme de leur logique (ce qui caractérise précisément la pensée extrême), implique une impossibilité de certains hommes à vivre avec d'autres. Supposons que deux individus A et B aient une représentation de la juste répartition des biens très différente. Par exemple, A considère que la répartition juste des biens alimentaires entre lui et B se négocie, mais que ce qui est non négociable est qu'il lui en reste une part suffisante pour survivre. B, de son côté, considère qu'il lui faut l'intégralité des biens alimentaires et est prêt à tous les moyens pour imposer sa conception des choses. La conception qu'A se fait de la répartition des biens alimentaires est compatible avec sa coexistence avec un autre individu, celle de B, non. Pour cette raison, je dirais que les conceptions de B sont sociopathiques. Ce terme est très utile pour distinguer deux types d'extrémismes. Les deux ont beau manifester des adhésions inconditionnelles à des valeurs faiblement transsubjectives, ils ne suscitent pas le même genre d'indignation dans l'opinion publique.

Prenons l'exemple de cette femme américaine, cadre dans un cabinet de conseil, qui s'est rendue célèbre au début des années 2000 pour son incroyable appétit d'achats vestimentaires <sup>75</sup>. Elle y consacrait non seulement son temps libre mais aussi, ce qui lui fut reproché par son employeur, son temps de travail, au point de ne plus honorer ses propres rendez-vous professionnels. Cela lui permettait de se consacrer entièrement à sa passion, le shopping. Son employeur avait une autre raison d'être mécontent de sa collaboratrice : celle-ci, à force d'achats, avait vidé ses fonds propres, et s'était mise à utiliser la carte de crédit de son entreprise. L'affaire se termina devant les tribunaux et fit grand bruit aux États-Unis où elle

scandalisa un peu, mais amusa surtout. L'attitude de cette femme fut prise pour l'expression d'une pure folie, alors qu'une fois de plus, elle avait bien toute sa raison. De la même façon, nous pouvons être déconcertés par le témoignage des collectionneurs passionnés qui peuvent sacrifier leur bien-être personnel et même une partie de leurs valeurs, comme le bonheur de leur famille, l'équité dans la répartition des revenus familiaux, etc. Ainsi, lors d'une enquête menée pendant les années 1999-2000 <sup>76</sup> concernant les passionnés de toute espèce (et sur laquelle je reviendrai) un fan de Johnny Hallyday nous expliquait : « Pour moi, Johnny, c'est plus important que tout, quoi... souvent... peuvent pas comprendre, pour moi Johnny, disons, je dis comme ça, ouais, plus important que... quand même pas que ma femme ou que mes gosses. Malgré que c'est bien ce qu'elle dit souvent. Hum, peut-être qu'elle a raison. Enfin d'une certaine façon. J'ai des... je travaille. On a des revenus quand même assez modestes, alors cette passion pour Johnny. Tout y passe, quoi. Ben, ça fait au moins dix ans qu'on n'est pas partis en vacances... »

Cet extrait d'entretien indique que nous avons affaire à un extrémiste qui adhère inconditionnellement à une « valeur » faiblement transsubjective. Nous désapprouvons son attitude, nous pouvons même la trouver honteuse, mais elle ne nous inspirera jamais autant de dégoût que celle de ceux qui organisent des attentats démembrant et tuant des innocents. C'est que cette valeur n'a aucune implication agonistique.

Symétriquement, on peut dire, sans prendre beaucoup de risques, que l'homme ordinaire partage quelquefois un certain

nombre d'idées avec les terroristes d'extrême gauche ou de l'écologie profonde, par exemple, sans souscrire aux conséquences pratiques que les extrémistes en tirent. D'une certaine façon, ces valeurs sont plutôt transsubjectives, mais leur charge sociopathique est inacceptable pour l'homme ordinaire.

L'espoir d'une société plus juste, d'un écosystème protégé, d'une diversité du monde vivant conservé, d'une répartition égalitariste des richesses produites, etc., est sans doute une idée bien partagée. Témoin, par exemple, la mansuétude dont fait preuve l'opinion publique pour les « faucheurs volontaires » qui saccagent les plantations d'organismes génétiquement modifiés. Même lorsqu'ils sont multirécidivistes, ces actions hors-la-loi ne sont que mollement désapprouvées et nul ne paraît songer à les traiter de terroristes.

Dans le même ordre d'idées, la polémique autour du *Livre noir du communisme* (1997) éclaire mon propos. Ce livre a cru pouvoir dénombrer 100 millions de morts dus aux régimes s'inspirant de l'idéologie marxiste-léniniste. Pour cette raison, le rédacteur de l'introduction de cette somme, Stéphane Courtois, directeur d'études à l'EHESS et spécialiste de l'histoire du communisme, a mis en parallèle la monstruosité des régimes communiste et nazi. Cette comparaison a beaucoup scandalisé parce que, comme l'explique Jean-Marie Colombani dans un éditorial du *Monde* faisant écho à la polémique qui suivit la sortie du livre, « il y aura toujours une différence entre celui qui s'engage en croyant à un idéal relié, par la réflexion, à l'espérance démocratique, et celui qui repose sur l'exclusion et qui fait appel aux pulsions les plus

dangereuses de l'individu <sup>77</sup>». On peut contester que le communisme soit relié d'une façon ou d'une autre à l'espérance démocratique, mais on peut sans doute accorder que les valeurs qui motivent l'adhésion à ce type d'idéologie sont plus transsubjectives que celles du nazisme. C'est sans doute ainsi qu'il faut interpréter l'intervention très commentée de Lionel Jospin, Premier ministre de la France d'alors, reprenant le même genre d'arguments face à François Bayrou brandissant dans l'hémicycle un exemplaire du fameux *Livre noir*. Dans ce débat houleux, personne ne contestait le fait que l'idéologie communiste, soit par les régimes qui se sont inspirés d'elle, soit par les actions terroristes qui s'en sont réclamées, ait fait de nombreux morts. Ce que certains cherchaient à faire entendre, c'est que les valeurs qui étaient à l'origine de ces tragédies n'impliquaient pas *nécessairement* ces massacres, contrairement à celles du nazisme. Je ne chercherai pas à démêler les fils d'un débat très complexe que je n'ai évoqué que pour clarifier les différentes formes de réception que l'on peut avoir de l'extrémisme. J'accorderai donc aux défenseurs des « bonnes intentions » communistes, le fait que, du point de vue de sa réception, l'idéologie marxiste-léniniste produira des actes qui auront, toutes choses égales par ailleurs, plus de chances d'être *compris* que ceux du nazisme.

À l'inverse, nous sommes indignés par les valeurs de ceux qui prétendent un jour ou l'autre nous imposer, par la terreur s'il le faut, une société islamiste. Une société où l'on couperait la main du voleur, où l'on lapiderait la femme adultère, où les libertés religieuses seraient absolument proscrites et toute déviance, en ce domaine, punie de mort. Pourtant cette société existe déjà. L'Arabie Saoudite et son régime wahhabite qui

applique la *charia* de façon très rigoureuse n'inspirent aucune crainte aux Occidentaux. Il ne s'agit pas d'un pays appartenant à l'axe du mal, mais plutôt d'un allié. Nous n'aurions néanmoins aucun mal à admettre qu'il s'agit d'un régime politique extrémiste. Il correspond tout à fait à la définition que j'en ai proposée. Seulement voilà, il est d'un extrémisme qui ne nous inspire pas les mêmes craintes que celui d'Al-Qaïda, lors même que les valeurs que l'un et l'autre défendent sont si proches. C'est que si nous sommes indignés par les idées prônées dans l'islamisme radical, nous le sommes plus encore par la charge sociopathique qu'elles revêtent pour certains groupes. C'est pourquoi d'ailleurs le fanatisme islamique est devenu la figure saillante d'un extrémisme qui a pourtant tant de facettes. Il est devenu l'expression venimeuse de l'ennemi type, celui qui incarne le mieux l'inhumain, le mal inintelligible, parce qu'il défend *inconditionnellement* des idées et faiblement *transsubjectives* et *sociopathiques*. C'est que, dans l'esprit de cet extrémiste comme dans celui de B qui a une conception si agonistique de la répartition des biens alimentaires, il ne saurait y avoir de coexistence entre son système de représentation et celui des autres. Comme la *déclaration islamiste* d'Alija Izetbegovic, ex-président bosniaque, l'affirmait sans aucune ambiguïté, « il n'y a pas de paix ni de coexistence entre la religion islamique et les institutions sociales et politiques non islamiques <sup>78</sup> ». Cette charge sociopathique est encore mentionnée par Hassab Butt (2007), un ancien membre prosélyte de l'action islamiste violente aujourd'hui repentant : « La théologie islamique, contrairement à son équivalent chrétien, n'envisage pas la séparation de la religion et de l'État. État et religion sont considérés comme étant une seule et même chose. La réflexion



des juristes musulmans, qui remonte à plusieurs siècles, s'étend également à la scène internationale, où les règles de l'interaction entre le *dar ul-islam* ( "la terre de l'islam") et le *dar ul-kufr* ( "la terre des incroyants") couvrent presque tout ce qui concerne le commerce, la paix et la guerre. Les radicaux et les extrémistes franchissent deux étapes supplémentaires dans l'application de ces principes. Dans une première étape, ils concluent que, puisqu'il n'y a aucun État islamique, alors le monde entier est *dar ul-kufr*. Deuxième étape : puisque l'islam doit faire la guerre aux mécréants, ils déclarent la guerre au monde. »

De ce point de vue, les textes utilisés par l'organisation Al-Qaïda pour recruter ses nouveaux zélotes <sup>79</sup> sont remarquables, non seulement parce qu'ils développent une argumentation très cohérente faite de références à l'histoire, à l'idée d'une déchéance du peuple musulman et d'une forme d'iniquité et de perversion généralisées, mais encore parce que la dimension sociopathique des propositions qui sont faites ne peut échapper à personne. La notion de *djihad*, par exemple, est évoquée plus de 240 fois dans ces textes ! Il n'est pas question ici de *djihad* de l'âme, mais bien d'exterminer les mécréants : « La guerre, c'est-à-dire le *Jihad*, qui constitue le vrai visage du conflit, est un acte prédestiné et inévitable pour changer les choses » (p. 65). Qui sont les ennemis ? C'est précisément le titre de la deuxième épître de ces textes, qui ne s'embarrassent pas de fioritures pour décrire la situation (p. 54) : « Le conflit est confessionnel et il n'existe aucun moyen de cohabitation », et il répond à la question posée en précisant que ceux qui doivent être frappés sont les groupes suivants (p. 66) : les Juifs, les chrétiens d'Occident et d'Orient, les dirigeants infidèles,

les ministres et les savants du mal, les institutions qui dépendent du pouvoir en place (médias et représentants), les courants laïques, les dépravés qui diffusent la débauche et qui sont appelés artistes, ainsi que leurs semblables, les groupes modernistes aux doctrines diverses et variées, les partis politiques ayant une orientation nationaliste...

C'est donc que le monde, tel qu'il est, est conçu comme une agression. Cette agression de tous les instants autorise, d'après l'islamiste extrême, tous les règlements de compte. Le monde marcherait sur la tête, ceux qui détiennent la vérité passent naturellement pour des fanatiques aux yeux des citoyens dépravés qui ignorent, et font tout pour demeurer dans leur ignorance, la vérité de Dieu, c'est-à-dire la vérité tout court. Hussein, converti à l'islam, ne comprend pas ce paradoxe qui conduit à punir les vertueux et honorer le vice : « Si une fille porte un foulard, le bon Français moyen se sent agressé, mais si une femme montre son cul à tout le monde, c'est de la liberté, on n'y touche pas. C'est ça, le *kuf*r : vous êtes tenté par tout ce qui met en péril la vie saine et tout le monde va à la déperdition et on met en quarantaine ceux qui veulent s'y opposer. J'ai là une excellente raison de lutter à mort contre la société occidentale [...]. C'est si profond, la perversité, qu'on condamne désormais les gens sains. Le *djihad*, la lutte à mort, doit être mené contre des sociétés entières qui sont dépravées. Qu'on en massacre quelques-uns dans la foulée, je pense que c'est acceptable. Je ne crois pas que ce soit pire que ce qu'on fait dans ces sociétés vis-à-vis des croyants : on les massacre à petit feu, par les scènes de nudité et de dépravation. C'est du donnant, donnant <sup>80</sup>. »



Le sentiment religieux est loin d'inspirer toujours des croyances agonistiques. Cependant, l'histoire des hommes a été entachée par un grand nombre de massacres d'origine religieuse, et ce n'est pas un hasard. En effet, la croyance en un Dieu, en particulier s'il est conçu comme unique, est une candidate idéale pour imposer l'extrémisme : elle est infalsifiable et elle justifie absolument tout, dans la mesure où, si Dieu existe, c'est lui qui fonde les règles du réel, la notion de morale, etc. Se référer à un concept absolu favorise l'incommensurabilité entre les valeurs qu'il est censé inspirer et celles qui prévalent dans l'esprit du citoyen ordinaire. Les dilemmes moraux sont donc de peu de poids lorsqu'on prétend fonder son action sur la volonté d'une entité donnant son sens même au vrai, au bien et au beau. Toute personne persuadée de détenir la vérité aura, en raison de l'idée fallacieuse selon laquelle la vérité est toujours unique, la tentation de vouloir la voir devenir monopolistique sur le marché cognitif. Elle aura tendance à expliquer le monde en mobilisant *une seule notion* (Dieu, la lutte des classes...). Ce « monisme » explicatif est une pente naturelle de l'esprit humain. Il faut une gymnastique mentale minimum pour concevoir qu'un effet puisse être produit par deux causes simultanées. Certains auteurs comme Fischhoff (1984) ou Nisbett et Ross (1980) ont déjà souligné, quoique de façons très différentes, l'attraction des esprits pour les explications monocausales. Ce type d'explications a un grand avantage, il permet de mettre en ordre notre esprit et de proposer des visions du monde facilement exportables. Celles-ci sont souvent très couvrantes, elles expliquent tout et sont terriblement cohérentes, comme on l'a vu. Elles permettent aussi à l'extrémiste d'échapper aux dilemmes moraux de

l'homme ordinaire. C'est, par exemple, l'application inconditionnelle du principe *Omnis potestas a Deo*, « toute autorité trouve sa source en Dieu ». Un principe qu'Ahsen, incarcéré en France pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste, revendique à sa façon : « La loi d'Allah est supérieure à celle de la République et à toutes les autres lois. Je ne reconnais que celle-là, pas la loi des hommes <sup>81</sup>. » Or, certaines des prescriptions de Dieu, d'après l'extrémiste, ne sont pas compatibles avec les lois de la République. Nous sommes donc face à des croyances que je propose de qualifier de sociopathiques. Certains groupes, cependant, bien conscients de leurs intérêts et parce qu'ils espèrent que le nouveau monde surviendra par une action de Dieu plutôt que par la leur, veillent à ce que ces incompatibilités entre les lois de Dieu et celles des hommes ne se muent pas en croyances agonistiques. Comme l'explique Barnavi (2006, p. 332), « ils peuvent occasionnellement s'opposer à certaines lois en vigueur telles que dans l'exemple de la transfusion sanguine chez les Témoins de Jéhovah, ou encore, la polygamie pour certains musulmans orthodoxes ou les mormons aux États-Unis. Il existe une tension inhérente, voire une incompatibilité entre certaines législations existantes et la loi de Dieu que les fondamentalistes de stricte obédience entendent suivre. Mais le conflit demeure, en règle générale, limité à un domaine juridique précis. La lutte globale contre l'Occident n'est pas dans la logique du fondamentalisme religieux ».

Le fondamentaliste, contrairement au terroriste, est donc un extrémiste qui refuse de s'abandonner au potentiel agonistique de sa vision du monde.

L'extrémisme, quelles que soient ses expressions, me paraît impliquer des postures mentales communes. Il qualifie *une adhésion inconditionnelle à des croyances faiblement transsubjectives et/ou ayant un potentiel sociopathique*. Ici la charge agonistique de la croyance est actualisée par le rapport inconditionnel que l'individu entretient avec elle.

Pour clarifier ce point, résumons par un tableau les conclusions auxquelles nous sommes parvenus.

*Les différentes figures de l'extrémisme*

	<i>Croyances relativement transsubjectives</i>	<i>Croyances peu transsubjectives</i>
<i>Croyances peu sociopathiques</i>	Pensée ordinaire	Collectionneurs extrêmes / art / fondamentalisme / secte 1...
<i>Croyances très sociopathiques</i>	égalitarisme / deep ecology / lutte pour l'indépendance...	Secte 2, terrorisme islamique, sionisme messianique...

La première case du tableau définit les adhésions axiologiques qui caractérisent le citoyen « normal ». Il n'adhère inconditionnellement qu'à des valeurs fortement transsubjectives et faiblement sociopathiques (condamnation de la torture, du viol, etc.).

La deuxième case concerne une catégorie d'extrémistes qui suscite souvent le sourire plutôt que l'effroi. C'est, par exemple, ce « fou » de Johnny qui préfère consacrer son argent à sa passion qu'au bien-être de sa famille. Ce peut être encore cet artiste, Chris Burden, qui, pour défendre une certaine idée de l'art, va, dans un happening nommé *Five Day Locker Piece*, se faire enfermer pendant cinq jours dans une consigne automatique de moins d'un demi-mètre cube, ou dans un autre, justement nommé *Shoot*, se faire tirer une balle de revolver dans le bras à cinq mètres de distance...

Moins plaisants sans doute mais pas beaucoup plus dangereux (du moins pour ceux qui n'appartiennent pas à ces groupes) sont ces extrémistes qui peuplent les sectes de « type 1 », lesquelles défendent des idées qui paraîtraient insensées à la plupart d'entre nous (par exemple, celle qui affirme que les extraterrestres enlèvent des êtres humains pour les examiner dans leur laboratoire ou leur dévoiler les secrets de l'Univers), ou ceux qui grossissent les rangs de tous les fondamentalismes non expansionnistes.

La troisième case implique des extrémistes qui défendent inconditionnellement des valeurs qui ont une certaine transsubjectivité, comme la défense d'une répartition égalitariste des richesses, la volonté d'interrompre le massacre de certaines espèces animales, etc., mais qui en tirent des conclusions pratiques inacceptables pour le sens commun parce qu'elles sont sociopathiques. Massacres de populations civiles, d'opposants, attentats frappant sélectivement certains ennemis symboliques ou aveuglement les populations considérées comme coupables de complaisance vis-à-vis d'une réalité injuste. De la même façon, les combats

indépendantistes relèvent, le plus souvent, de cette catégorie car ils revendiquent par l'action violente la réappropriation de territoires qui ont souvent été annexés depuis fort longtemps. Ces revendications sont bien comprises par l'opinion publique, mais lui paraissent d'autant plus absurdes qu'elles impliquent un retour vers un passé ou imaginaire très ancien. C'est pourquoi les doléances de ces mouvements sont mal acceptées (d'autant moins s'ils ont recours à la violence, et moins encore s'ils frappent aveuglément les populations civiles). Beaucoup mieux acceptées, car plus transsubjectives, de ce point de vue, sont les revendications de cet ordre qui portent sur des spoliations récentes. Si, en outre, elles se muent en actions qui prennent soin d'épargner les populations civiles, nous sortons alors du cadre de l'extrémisme, car le citoyen ordinaire s' imagine volontiers faisant la même chose que ces hommes cherchant courageusement à défendre leur territoire. Et c'est ainsi que la Résistance française, par exemple, ne peut être considérée comme une forme d'extrémisme.

La quatrième case de ce tableau désigne les extrémistes les plus visibles, ceux qui, souvent, font les gros titres des journaux. On compte parmi eux les membres des sectes les plus activistes comme ceux de la secte Aum, par exemple, les membres d'Al-Qaïda, le sionisme messianique du groupe Eyal, etc. Ils ont pour point commun d'adhérer inconditionnellement à des valeurs faiblement transsubjectives *et* sociopathiques. C'est spontanément à ce genre de groupes que l'on songe lorsque le terme « extrémisme » est évoqué. Ce sont les individus appartenant à ces groupes qui vont constituer l'énigme psychosociologique la plus résistante à

notre investigation parce qu'ils sont capables de produire des actes contrevenant aux adhésions axiologiques les plus élémentaires de l'homme ordinaire (comme la condamnation de l'assassinat d'innocents, par exemple). Est-ce parce qu'ils cessent d'adhérer à ces valeurs élémentaires, tout entiers absorbés par leur folie vengeresse ? Mais s'ils avaient détruit en eux toutes ces valeurs ordinaires, comment expliquer que certains d'entre eux soient capables de se repentir ? Je l'ai suggéré à plusieurs reprises, mais je veux de nouveau insister sur ce point car c'est vers lui, dans le fond, que tout ce livre converge : les valeurs de l'homme ordinaire n'ont pas disparu de l'esprit de l'extrémiste le plus sanguinaire, sa vie mentale a produit, cependant, parfois très provisoirement, une forme d'incommensurabilité entre elles et celles qui vont le conduire à commettre le pire. Mais comment ces valeurs peuvent-elles coexister dans un même esprit sans supposer qu'il a développé quelque chose comme une schizophrénie ? Ce sera tout l'enjeu du chapitre « Résoudre l'énigme de la pensée extrême : le paradoxe de l'incommensurabilité mentale » que de proposer un modèle descriptif qui désactive ce paradoxe apparent.

Pour conclure cette section, je voudrais ajouter que je n'ai pas cherché à distinguer, par exemple, fondamentalisme, intégrisme, fanatisme, radicalisme, etc. On peut sans doute voir utilement que le fondamentalisme cherche à revenir à une forme de vérité primordiale de la foi qui aura été dévoyée par la modernité, par exemple, alors que l'intégriste, lui, considère que le système religieux tel qu'il le connaît doit être considéré comme définitif et tire son autorité de la tradition immuable. En réalité, toute typologie est une amputation de la réalité et, à ce titre, avant tout un choix. Celui que je propose consiste à

focaliser notre attention sur la nature très générale des croyances qui peuvent être considérées comme extrêmes et le rapport que les extrémistes peuvent entretenir avec elles. Cette proposition qui subordonne l'extrémisme à deux facteurs (inconditionnalité *et* nature de la croyance : faiblement transsubjective et/ou sociopathique) permet d'écarter l'idée si peu descriptive de la réalité des extrémistes qui fait d'eux des fous, animés par des causes et non des raisons, sans céder à la complicité intellectuelle ou au relativisme.

Pris séparément, ces deux facteurs ne peuvent assurer l'émergence du fanatisme, et c'est en cet état qu'ils sont chez le citoyen « moyen ». Par exemple, il est des valeurs qui nous semblent impossibles à enfreindre quelles que soient les circonstances. Ainsi, la plupart d'entre nous ne pourraient se résoudre à tuer, même s'ils pouvaient en tirer des bénéfices immenses. Cependant, la plupart du temps, le citoyen « ordinaire », placé dans le contexte d'une vie sociale « ordinaire », n'entretient des rapports inconditionnels qu'avec des valeurs qui, même dans leurs conséquences les plus extrêmes, ne peuvent guère nuire à autrui, contrairement à celles du fanatique. C'est d'ailleurs ce qui fait de lui un citoyen « normal ».

---

63

Si étrange que cela puisse paraître, cette société semble exister et prétend que notre planète a une forme de disque avec, en son centre, le pôle Nord, tandis que l'Antarctique correspondrait à la circonférence du disque. Et comme personne n'aurait jamais traversé l'Antarctique, personne ne serait jamais tombé du disque... *cf.*

[http ://www.lepcf.org/wiki](http://www.lepcf.org/wiki).

↵

64

J'étudie en détail les mécanismes de fonctionnement du marché cognitif dans Bronner (2003a).

↵

65

Je tire cette information de Pagès et Bouzitat (1999), à qui j'emprunte cet exemple.

↵

66

Je remercie ici la promotion de maîtrise de sociologie de l'université Paris-Sorbonne 2005-2006, sans l'aide matérielle de laquelle cette recherche eût été beaucoup affaiblie.

↵

67

Pour être plus précis, la règle préliminaire de cette enquête était aussi de mettre en œuvre l'idée d'une *dispersion*. Pour contrôler cette dispersion autour des valeurs centrales (l'âge moyen était de trente-sept ans), l'intervalle inter-quartile fut rapporté à l'étendue. Le premier représentant plus de 50 % (59 %) de la seconde, on s'assurait ainsi d'éviter des phénomènes de concentration des âges. Cette expérimentation fut menée de novembre 2005 à janvier 2006, principalement auprès de personnes vivant en Île-de-France (N = 49), et tous en métropole (Lorraine N = 4, Haute-Normandie N = 4, Midi-Pyrénées N = 3). Cette population était composée de 33 femmes et 27 hommes, de cadres, professions intellectuelles et supérieures (N = 14), de professions intermédiaires (N = 17),



d'employés (N = 7), d'étudiants (N = 11), de chômeurs (N = 5), de retraités (N = 4), d'un agriculteur exploitant et d'une femme au foyer.

↵

68

Les interviewés pouvaient évoquer plusieurs scénarios, ce qui explique ces résultats.

↵

69

J'ai proposé cette appellation pour ce genre de raisonnements dans Bronner (2007a).

↵

70

C'est ce qu'annonce, par exemple, la quatrième de couverture de l'un de ses textes *L'Astrologie, science du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions N° 1, 1988.

↵

71

Voir sur ce point Cuniot (1989).

↵

72

Un sondage effectué dans l'Union européenne entre le 10 mai et le 15 juin 2001 révèle que 26,1 % des sondés pensent que le Soleil tourne autour de la Terre et 7,1 % confessent ne pas savoir. Ce sondage d'opinion, commandé par la Direction générale de la recherche a été supervisé par la Direction générale « presse et communication », secteur « opinion publique ». Il a été effectué dans l'ensemble des États qui

étaient membres de l'Union européenne en 2001 sous la coordination générale d'EORG (European Opinion Research Group), situé à Bruxelles. Dans chaque pays, on a constitué un échantillon représentatif d'individus âgés de quinze ans et plus. Au total, 16 029 personnes ont été interrogées.

↵

73

Pour une synthèse collective, et provisoire, de ces travaux, voir Tversky, Kahneman et Slovic (éd.) (1984).

↵

74

Voir sur ce point la position du Vatican concernant le darwinisme : « Discours du pape Jean-Paul II aux participants à la session plénière de l'Académie pontificale des sciences », 31 octobre 2002, <http://www.vatican.va>.

↵

75

Cf. sur cette affaire Bronner et Erner (2006b).

↵

76

Je remercie ici la promotion de licence pluridisciplinaire 1999-2000 de l'université de Nancy II, sans l'aide de laquelle cette enquête n'eût pas été possible.

↵

77

Jean-Marie Colombani, *Le Monde*, 5 décembre 1997.

↵

78

Cité *in* Barnavi (2006, p. 7).



79

Ces textes sont réunis par Guidère et Morgan (2007).



80

Khosrokhavar (2006, p. 238-239).



81

*Ibid.*, p. 74.



## 2

### Comment devient-on extrémiste ?

La question est importante parce que le plus souvent rien ne nous prédispose à devenir un extrémiste, pas même notre milieu familial. Pourtant, on ne peut guère imaginer d'engagement plus total et plus contraignant que celui que réclame la pensée extrême. Alors, certes, tel ingénieur, membre de la secte du Mandarom, peut croire que le Seigneur Hamsah Manarah, messie cosmoplanétaire, livre chaque nuit, dans le domaine astral, des combats contre des millions d'Atlantes et de Lémuriens, tel individu transforme à tel point son corps, en pratiquant le tatouage, le piercing ou le body-building extrêmes, qu'il s'isole socialement ou provoque un sentiment de répugnance chez ses congénères, tel autre consacre tout son temps libre, tout son argent à une collection de bouchons de champagne au mépris de la satisfaction des besoins élémentaires de son entourage, tel autre, enfin, sera capable de massacrer des innocents pour servir l'idée d'un Dieu, d'une idéologie politique ou d'un simple concept, mais une question demeure : comment en sont-ils arrivés là ? Car même si nous avons vu que leurs priorités, leurs croyances, leurs actions, pour absurdes et/ou abominables qu'elles nous paraissent, avaient une certaine cohérence, comment expliquer que le caractère inacceptable des énoncés auxquels ils adhèrent ne leur apparaisse pas *avant* qu'ils ne finissent par y adhérer ? La plupart des extrémistes ne l'ont pas toujours été, alors comment le sont-ils devenus ? Pourquoi le bon sens n'a pas, chez eux, neutralisé ces croyances avant qu'elles ne puissent

s'installer. Pourquoi la porte de leur esprit est-elle restée ouverte ?

Ce sont des questions qui ne peuvent recevoir de réponse univoque. Il n'y a pas, à mon sens, de voie unique qui mène vers l'extrémisme. Dans tous les cas, celles qu'on nous propose le plus souvent, fragilité psychologique, grand niveau d'inculture, folie ou encore crises sociétales ou économiques, sont, comme on l'a vu, de très mauvaises candidates pour rendre compte de ces phénomènes. Il est amusant de constater que la notion de crise est devenue un véritable « fourre-tout » contemporain. Dès lors qu'un phénomène social est un peu mystérieux, une « crise », que personne ne définit réellement sur la base de données mesurables, est invoquée. « Crise des valeurs », « crise du lien social », « crise de l'autorité », « crise économique », « crise civilisationnelle »... La notion de crise a même été mobilisée pour rendre compte de l'apparition d'un des plus grands mythes du XX<sup>e</sup> siècle : la légende des soucoupes volantes et des visites extraterrestres ! Comme le souligne Stoczkowski (1999), ici pas plus qu'ailleurs cette notion n'a la moindre utilité heuristique, il est même facile de montrer qu'elle ne correspond pas même au déroulement historique des faits. Sauf à avoir une acception très extensive de la notion de crise, elle ne rend pas compte des périodes où les vagues d'observation de soucoupes volantes ont été les plus nombreuses. Cette notion n'est pas plus opérante pour éclairer, par exemple, la montée de l'extrémisme islamiste, comme le rappelle Cherkaoui (p. 181).

En révoquant l'ambition explicative d'une notion comme celle de crise, je ne nie rien du contexte social qui peut favoriser

l'adhésion extrémiste. Il va de soi que ce genre d'adhésion est la conséquence d'interactions complexes entre individus socialisés, que les valeurs, les croyances qui y sont à l'œuvre sont transmises socialement. En fait, à étudier les différents témoignages des extrémistes, qu'ils se soient abandonnés à des doctrines religieuses, politiques, philosophiques ou simplement à des pratiques, des habitudes qui ont fini par les isoler socialement et mentalement des autres citoyens, on est frappé de la *diversité* en même temps que de la *communauté* de certaines expériences. C'est que, comme toujours avec les phénomènes sociaux, ils manifestent une hybridation entre des *invariants* de la pensée et des *variables* sociales. Selon la discipline qui sera la nôtre (sociologie, psychologie, anthropologie, neurosciences...), nous aurons tendance à focaliser notre attention sur le verre à moitié plein ou le verre à moitié vide, mais nous aurions intérêt, pour les comprendre, à voir que ces phénomènes sont le produit de plusieurs facteurs indissociables qui peuvent être rapportés globalement à des constantes cognitives et des données, sans cesse renouvelées, de la vie sociale.

Sans prétendre être exhaustif, cette manière d'aborder l'extrémisme me paraît mettre en relief quatre grandes voies qui y mènent. Ces quatre types d'adhésions extrêmes ne sont pas exclusifs les uns des autres, ils se combinent souvent. On peut même trouver des adhésions qui sont la conséquence de ces quatre types. Je veux commencer par présenter la moins connue et la moins évidente, celle qui passe souvent inaperçue du grand public. Elle constitue un pont idéal avec le chapitre précédent car elle permet de mieux comprendre encore pourquoi la rationalité de l'extrémiste nous échappe si

souvent.

## *Un escalier dont les premières marches sont toutes petites*

Le commentateur peut peut-être concéder que les actions qui sont inspirées par des croyances extrêmes sont, en quelque sorte, logiques, en cohérence avec le système de représentations qui les inspire. Mais il peut, en revanche, faire un procès en irrationalité à ces croyances. Celles-ci, exprimées de façon abrupte, ne paraissent-elles pas totalement déraisonnables ? Sans doute, parce que la façon dont elles nous parviennent ne nous permet de les voir que sous leur forme *constituée*, définitive, alors qu'il nous faudrait, pour les comprendre, pouvoir observer leur processus de *constitution*. Il y a dans l'adhésion aux croyances extrêmes une mécanique incrémentielle qui est invisible pour l'observateur. C'est le cas, par exemple, pour les organisations sectaires et leurs savantes stratégies prosélytes.

Ces groupes savent généralement que leur doctrine, si elle était connue dans son intégralité, découragerait de nombreux adeptes potentiels. C'est pourquoi beaucoup d'entre ces groupes installent très *progressivement*, par étapes, les disciples dans un système de croyances que le sens commun trouve généralement absurdes. Ils peuvent même aller jusqu'à cacher (provisoirement) la vérité de cette doctrine. C'est là une manipulation assez astucieuse pour déjouer les résistances que tout esprit oppose à une proposition extravagante.

Cette réalité de la stratégie sectaire est soulignée à plusieurs reprises par Abgrall (1996, p. 165) : « Le développement au sein d'une secte coercitive de doctrines aberrantes (par exemple la prétention du thétan à traverser les murs, un contrat de travail pour un milliard d'années, la faculté de regarder derrière soi sans se retourner, la communication avec les extraterrestres, le combat contre les Lémuriens, etc.), qui suscitent le rire à leur exposé, n'intervient qu'à un stade plus avancé dans la démarche "initiatique". »

Il s'agit donc de segmenter la doctrine pour qu'elle puisse être acceptée progressivement par le futur initié.

Je ne propose pas de trouver raisonnables les croyances absurdes qui sont défendues dans le fanatisme politique, religieux ou dans les sectes, mais de voir comment, puisque les extrémistes ne sont pas irrationnels, ils finissent par les endosser.

Une partie de cette énigme m'a semblé s'éclaircir lorsqu'un ex-adepte de l'Ordre du Temple solaire <sup>1</sup>, répondant à la question d'un journaliste qui s'étonnait que des cadres supérieurs ou des chercheurs puissent adhérer aux croyances ineptes que répandent les organisations de ce genre, lui fit remarquer <sup>2</sup> qu'« entrer dans une secte, c'est comme gravir un escalier dont les premières marches sont toutes petites ».

J'ai interprété cette remarque de la façon suivante : une croyance individuelle a une histoire, c'est-à-dire qu'elle résulte d'une construction parfois lente et progressive, de sorte qu'il n'est pas toujours possible pour le croyant en devenir de



prendre conscience qu'il s'engage pas à pas sur le chemin d'une adhésion qui, en d'autres contextes, aurait pu lui sembler déraisonnable.

Dans le cas des sectes, cette prise de conscience est d'autant plus difficile que le futur adhérent n'est pas entraîné tout de suite sur le terrain de la spiritualité. La scientologie, par exemple, ne lui proposera d'abord que des cours d'anglais ; la Nouvelle Acropole ou la Soka Gakkai ne l'inviteront, pour commencer, qu'à suivre des conférences gratuites sur Saint-Exupéry ou sur Victor Hugo, c'est-à-dire sur des sujets qui sont aussi distants que possible de ses préoccupations habituelles. Il s'agit d'un premier contact, mais qui aide à désamorcer les suspicions trop vives. Cette technique du « premier contact » fait penser aux résultats expérimentaux obtenus par Harris (1972) lorsqu'il observa la façon dont certains citadins américains réagissaient quand un inconnu leur demandait, dans la rue, une faible somme d'argent (l'équivalent d'une pièce de 20 centimes d'euro). En fait, une personne sur dix seulement acceptait de donner cette somme, alors que 40 % des passants se montraient généreux quand l'inconnu demandait l'heure avant de faire l'aumône. Il semble que, dans certains cas, nous soyons plus enclins à faire taire nos méfiances, ou plus gênés de faire preuve de rudesse, lorsqu'un premier contact est établi.

Une fois le premier contact établi, la personne, si elle est intéressée par la recherche spirituelle, a des chances de se rendre à un premier rendez-vous où on lui proposera un test plus poussé de personnalité, où elle écoutera une conférence plus orientée sur des thèmes sectaires, où on lui proposera librement de méditer sur une fleur, etc. Assez progressivement,

les éléments de la doctrine lui seront délivrés, morceau par morceau, afin qu'elle lui paraisse le plus vraisemblable possible.

L'exemple de la secte que je détaillerai plus loin illustre tout à fait cette ruse puisque les néophytes sont invités par le biais d'affichettes à bénéficier de cours de yoga, gratuits eux aussi, sans que soit mentionné le nom de la secte. Le but est d'éviter l'effet repoussoir. Autrement dit, l'adepte en vient peut-être à croire que le gourou est capable de voler dans les airs ou de faire léviter les éléphants, mais c'est généralement au terme d'un processus cognitif qui, replacé dans son contexte, est très *compréhensible*. Ce que décrit très bien ce témoignage d'un ancien adepte d'une secte <sup>3</sup> : « Au début, on démarre avec des idées simples, évidentes, que tout le monde peut admettre. Puis, petit à petit, des idées moins évidentes et plus confuses sont introduites dans un raisonnement cyclique qui reprend ce que vous avez accepté un peu plus tôt, car c'était évident, pour le présenter sous une autre forme, avec des éléments nouveaux qui passent inaperçus. C'est un pseudo-raisonnement car, s'il a une apparence de logique (et on ne voit qu'elle au cours des séances d'endoctrinement), en regardant de plus près, il ne tient pas debout... Vus du dehors, les Principes divins sont un galimatias absurde et sans logique et on en aperçoit les dangers. Mais, quand on est dedans, la doctrine paraît très forte et sans faille. Même quand quelque chose vous gêne, l'ensemble vous semble tellement cohérent ! »

Par ailleurs, le gourou défunt de l'Église de scientologie, L. R. Hubbard, insiste dans l'introduction de *La Dianétique*, la bible de cette secte, sur le fait que les nombreux concepts

radicalement nouveaux seront exposés au profane. Ceux-ci ne peuvent être compris qu'à la suite d'un long apprentissage, rappelle-t-il, qui doit être recommencé sans cesse jusqu'à ce que le disciple en admette le principe. En d'autres termes, on ne franchit pas un palier supplémentaire si la base de la doctrine n'est pas admise. Il s'agit de ne pas exposer le profane à des notions qu'il ne saurait encore admettre, mais qu'il acceptera bientôt, s'il progresse dans son apprentissage.

Je vais développer à présent un exemple pour montrer comment les choses peuvent se dérouler concrètement <sup>4</sup>.

La secte Sri Chinmoy fut fondée dans les années 60, et se développa en Europe vers le milieu des années 70. Son antenne nancéienne fut installée en 1987 par « Mandira » (c'est le nom que le gourou lui a attribué), sous la forme d'une association loi 1901. La toile de fond de ce mouvement est que le corps est le temple de l'esprit. Par conséquent, disciplines sportives et méditatives y vont de pair. Le gourou, Sri Chinmoy, n'est pas seulement perçu par les disciples comme un être d'une haute spiritualité, il est aussi l'homme des records en tout genre. Il déclare jouer de 25 instruments de musique, aurait écrit 843 poèmes en 24 heures (soit environ un poème toutes les deux minutes). Le 1<sup>er</sup> novembre 1975, il aurait peint 16 031 tableaux en 24 heures toujours (soit un tableau toutes les cinq secondes) <sup>5</sup>. Il aurait, de plus, soulevé d'un seul bras 7 063 livres <sup>6</sup> (soit plus de trois tonnes, record attesté par la Fédération internationale d'haltérophilie), et il affirme avoir fait léviter des éléphants <sup>7</sup>. Ce dernier prodige mis à part, la plupart de ses autres exploits ont été photographiés et largement diffusés aux disciples et futurs

disciples.

Tout cela contribue à donner, pour celui qui n'adhère pas encore à la secte, une image crédible du gourou. Un homme qui accomplit de tels prodiges doit être prodigieux. Ce sentiment est renforcé par les nombreuses photographies qui le font voir en compagnie de personnages aussi recommandables que le pape, le secrétaire général des Nations unies, etc., ou qui le montrent dirigeant une séance de méditation au quartier général des Nations unies à New York — ce qui ne surprend pas, puisqu'il est professeur de méditation auprès de cette organisation ! Ces images édifiantes ne peuvent que concourir à conférer au « maître » une respectabilité certaine aux yeux de celui qui aspire à la pratique méditative, en dehors même de toute dérive sectaire. Il est d'autant moins porté à la méfiance que le « recrutement » se fait par petites affiches intitulées « Cours de yoga-méditation », et qu'on ne fait d'abord que l'inviter à un exercice de méditation très simple sur une flamme de bougie ou sur une fleur, à l'occasion duquel il n'est pas question d'éléphants qui lévitent ni d'ailleurs de Sri Chinmoy. Ses hôtes sont généralement charmants et semblent pleins d'une certaine sérénité. Ce premier contact avec des membres de la secte est évidemment décisif, car il est conçu pour donner au futur adepte l'envie de ressembler à ces individus qui ont su « passer le cap ».

La stratégie de la séduction est totalement délibérée de la part de nombreux mouvements sectaires. Par exemple l'AUCM (Association pour l'unification du christianisme mondial), émanation de la secte Moon, précise dans son manuel de recrutement : « Il faut être psychologue, savoir lire sur un visage. Il faut impressionner les gens par notre calme, notre

sûreté, notre concentration [...]. Nous savons très bien que nous sommes supérieurs aux autres, mais nous devons garder une attitude humble. Personne ne doit avoir l'idée de perdre quelque chose. Il faut que les gens aient l'impression qu'ils vont gagner quelque chose en nous écoutant, il faut qu'ils nous quittent satisfaits et aient envie de venir nous voir. » Ou encore ce texte issu de *Nirmula Yoga*, un périodique de la secte Sahaja Yoga : « Vous devez d'abord leur donner une image agréable et douce. Ne les effrayez pas. Montrez-leur uniquement les aspects agréables [...]. Soyez gentils avec eux. Attirez-les progressivement. » Pour finir sur ce point, je ne résiste pas à la tentation de citer cet incroyable texte issu de la tristement célèbre secte des Enfants de Dieu qui sous la plume de son gourou, Moïse David, donne à la stratégie de séduction sectaire une acception très audacieuse : « Même si elles sont mariées, les filles doivent sortir habillées de vêtements transparents. Le soutien-gorge est interdit. Dans les discothèques, elles doivent danser pour aguicher les hommes [...]. Attention à votre haleine. Lavez-vous régulièrement les dents et sucez des bonbons à la menthe, une mauvaise haleine peut décourager de nombreux donateurs » ( « L'esclave d'amour de Dieu », lettre de MO, DS 537).

Le profane qui pénétrera pour la première fois dans l'appartement-sanctuaire de Mandira remarquera peut-être, sans s'en inquiéter, que les murs sont bardés d'affiches à la gloire de Sri Chinmoy, et que la musique de fond est l'œuvre du maître. Peut-être ne trouvera-t-il pas douteux que, dans un coin, un stand de vente offre les articles les plus divers : recueils de poèmes, de textes, de cassettes... Toujours des œuvres du gourou. Il est aussi probable qu'après une telle

séance (musique planante, lumière tamisée, état méditatif), il se sente calme et serein. Après quelques semaines de cette pratique libre et gratuite, on lui proposera de méditer, s'il le veut, sur la photographie de Sri Chinmoy. À ce stade, le futur adepte a généralement déjà vu les photographies du maître en compagnie des grands de ce monde, et il est au courant de certains exploits plausibles du maître. Chaque fois que j'eus l'occasion de m'entretenir avec Mandira de certains exploits du maître (notamment le record haltérophilique) ou du titre de certains de ses écrits (*Jésus mon frère*, par exemple), il était patent qu'une gêne pesait sur notre dialogue, comme si je grillais certaines étapes.

La confrontation avec cette photographie est un moment décisif de cette mécanique incrémentale. Celle-ci représente le maître en état d'« illumination », on y a gommé tous les traits de caractère de sorte que le visage est comme en relief et paraît très blanc, presque lumineux dans l'obscurité. La balance se situe peut-être là, en ce point précis du processus. Beaucoup de ceux qui acceptent de méditer sur la photographie — car, après tout, il n'y a « aucune raison de refuser de tenter l'expérience », d'autant que l'on est curieux de la tenter, et poussé à le faire par Mandira elle-même : « Il ne s'agit pas de méditer sur un individu, mais sur un état de conscience » — ont la curieuse impression que le visage du maître semble se déformer pendant la méditation. Tous ceux qui ont fait l'expérience de se fixer, sans ciller, dans un miroir savent que, dans de telles conditions, les visages se déforment, mais les futurs disciples n'interprètent pas aussi prosaïquement ce phénomène banal ; beaucoup voient même le maître leur sourire : ceux-là sont tout près d'adhérer. Certains adeptes que

nous avons pu interviewer déclarent qu'ils ont ressenti une « curieuse impression », d'après eux le visage du gourou s'est transformé durant leur méditation. Ils se sont sentis intimement interpellés par lui, comme s'il leur adressait un message. À partir du moment où le futur adepte croit avoir perçu un encouragement du « maître » par l'entremise de la « photographie transcendante », la moindre intuition, la moindre lumière ou aide quelconque est attribuée à Sri Chinmoy. C'est le monde entier qui se met à devenir preuve, les détails les plus insignifiants sont interprétés par l'adepte comme des indices de la présence et de l'aide du gourou. Persuadées d'avoir vécu une expérience intime avec le gourou, convaincues par les photographies de ses exploits et de ses relations avec les grands de ce monde, leurs capacités de résistance affaiblies par la multiplication des temps de méditation et par une pratique sportive intensive (celle du marathon notamment), les nouvelles recrues adoptent les croyances de la secte.

Mais, pour être admis comme membre de l'organisation, il faut encore qu'au vu d'une photographie du prétendant, Sri Chinmoy donne sa bénédiction. Mandira précise à ce sujet : « Il [Sri Chinmoy] accepte ou il n'accepte pas, mais c'est très rare qu'il n'accepte pas. » Ainsi coopté, l'adepte a le sentiment d'une relation très personnelle avec le maître qui lui propose de changer de prénom.

Le genre de croyances que Sri Chinmoy accrédite finalement dans l'esprit de ceux qui tombent sous son charme est bien illustré par ce texte dans lequel il explique ce que méditer signifie : « Si vous vous sentez intérieurement attiré par moi, le meilleur moyen de méditer est pour vous d'entrer dans ma

conscience en regardant ma photo transcendantale (elle fut prise alors que je me trouvais dans ma conscience la plus élevée. J'y suis absolument UN avec mon guide intérieur)... Ne laissez aucune pensée entrer en vous de manière à garder votre réceptacle entièrement vide... Videz-vous en me donnant toutes vos pensées... Si vous sentez votre union avec moi, votre conscience, votre âme essayera automatiquement de se mêler à la mienne. C'est cette osmose que l'on nomme méditation. Si vous regardez ma photo transcendantale, vous devenez UN avec ma divinité intérieure et ma réalité. » L'adepte est désormais certain que le maître, ayant fait un avec Dieu, est omniprésent. Ses moindres faits et gestes, les détails ou les événements les plus insignifiants de sa vie lui semblent être autant d'indices de la présence et de l'aide du gourou, qui ne se fait du reste pas faute de rappeler qui il est et ce qui lui est dû : « À partir de maintenant, je veux que vous considériez chacune de mes requêtes comme le conseil divin... même si je montre seulement un désir, accomplissez-le... Autrement, votre désobéissance creusera votre tombe dans le monde intérieur. Ne me désobéissez jamais, surtout quand il s'agit de votre vie émotionnelle et vitale, car ce serait votre destruction immédiate. » Les disciples n'ont pourtant pas le sentiment d'appartenir à une secte ; comme l'exprime significativement l'un d'entre eux, ils se sentent libres : « Ce que j'ai adoré dans son enseignement, c'est que rien ne nous est interdit et rien ne nous est imposé. Tu vois, il ne nous dira jamais : vous devez faire ça [...] c'est toujours si on le sent, et si on doit faire quelque chose, il ne nous le dira jamais de vive voix mais il nous enverra sa lumière. » Libre, il l'est dans le cadre de sa rationalité subjective car « la liberté, c'est agir en fonction de son être intérieur », *dixit* Mandira. Cet « être » étant commun



à tous, et puisque Sri Chinmoy se confond avec lui, tout est dit : être libre ici, c'est, paradoxalement, pouvoir être assujéti à autrui. Prisonniers de cette logique perniciose, les disciples ont du mal à parler du gourou : « Je ne peux exprimer... », certains lâchent tout de même : « Je l'aime. » Ils parlent de lui comme de leur « père », ou comme de leur « amant » (Mandira).

Cette conversion procède d'un subtil mélange d'expériences personnelles et de preuves extérieures (le maître soulevant des poids colossaux, etc.), qui construisent *graduellement* une croyance spectaculaire ou tout au moins déconnectée du sens commun. À chaque étape du processus, l'adepte est confronté à des arguments nouveaux qui ne lui paraissent pas l'engager beaucoup plus qu'il ne l'était précédemment. Mais une fois que ce mécanisme cognitif incrémentiel a rempli son office, il devient difficile de déconstruire les croyances du converti par le moyen d'une argumentation contradictoire. En d'autres termes, il y a fort peu de chances que le converti renonce à sa croyance, même si on lui explique que, selon le Saint-Siège, le pape n'a jamais rencontré Sri Chinmoy <sup>8</sup>, ou que l'autoproclamation dudit Sri Chinmoy comme « professeur de méditation des Nations unies » n'est de toute évidence rien de plus qu'une recherche de crédibilité sous le couvert de l'ONU (car la secte ne fait que louer de temps en temps une chapelle accessible à tous dans le bâtiment de l'ONU à New York), ou encore que Bill Clark, qui délivre des certificats de records pour la Fédération internationale d'haltérophilie, affirme que, traqué pendant des semaines par une équipe de publicitaires chargés d'alerter les médias chaque fois que le gourou s'apprêtait à mettre un exploit en scène, il a fini, pour avoir la

paix, par fournir à la secte un faux certificat attestant la performance du maître <sup>9</sup>.

Après ces arguments et ces explications, il ne devrait plus rester grand-chose de la crédibilité du maître. S'il court le marathon, c'est estimable, mais cela ne justifie pas qu'on le vénère, et qui peut croire qu'il soit réellement doté du pouvoir de faire léviter des éléphants ? L'adepte à qui l'on tient ce discours n'abandonne cependant pas du tout sa croyance, et cela pour la bonne raison qu'elle a été construite progressivement et que ce processus a contribué à lui conférer une cohérence à laquelle un esprit normalement constitué ne renonce pas facilement. Si l'un de ces arguments est présenté séparément, le croyant (surtout s'il pense avoir vécu une expérience intime avec le gourou) jugera probablement qu'il n'est pas de nature à remettre en question l'ensemble de la doctrine. S'ils sont présentés tous ensemble, il est possible aussi qu'il les suppose inspirés par la malveillance ou, dans le meilleur des cas, par un malentendu.

Le processus cognitif qui conduit un individu raisonnable à croire des choses invraisemblables peut être illustré par un paradoxe (qui est une adaptation de celui que proposa Eubulide de Milet quatre siècles avant J.-C. <sup>10</sup>) : *ce n'est pas avec un euro de plus que l'on devient riche*, affirme la sagesse populaire. Or, si l'on admet, malgré l'imprécision quantitative du terme, qu'être riche consiste nécessairement à posséder une somme de X euros finie, l'on doit concéder aussi que X sera toujours égal à  $1 + 1 + 1 + \dots + 1$  euro. Même si l'opération doit se reproduire  $n$  fois et que  $n$  est très grand, un chiffre entier est toujours la somme de  $n$  unités. Ce qui infirme la

validité du dicton qui nous semble pourtant intuitivement si raisonnable. En fait, il exprime l'idée que l'addition d'une seule pièce de un euro à une somme possédée ne peut suffire à donner à quiconque le statut de richesse. C'est donc comme si cet accroissement était nul :

$w \text{ euros} + 1 \text{ euro} \approx w \text{ euros}$ .

Cette considération raisonnable, quoique fausse, permet de penser que le caractère graduel de la formation des croyances sectaires empêche le croyant d'avoir conscience du processus dans lequel il est engagé, et cela, alors même qu'il s'enfonce dans une foi qui ne cesse de l'isoler. La charge négative de ce sentiment d'incompréhension est souvent désamorcée par les gourous, comme l'atteste cet avertissement de Bhagwan Shree Rajneesh, gourou aux quatre-vingt-seize Rolls-Royce de la secte Osho : « Je vais vous pousser dans l'irrationnel. Il n'y a pas d'autre voie, il faut vous pousser dans l'irrationnel et ainsi tout se fait sans peine. Plus vous êtes prêts, plus je vais mettre en vous des choses qui sembleront folles aux yeux des autres. À ce moment, je vois que vous êtes prêts à être fous, que vous n'êtes plus effrayés du regard des autres et de leur opinion, que vous ne craignez même plus votre propre raison <sup>11</sup>. »

Ainsi s'explique le fait que certaines croyances, comme celles que proposent les sectes, sont jugées irrationnelles par les observateurs, lorsque ceux-ci fondent leur jugement sur le contenu souvent absurde de ces croyances, en négligeant le caractère graduel du processus de leur formation dans l'esprit des croyants. Or, chaque moment de l'adhésion à une croyance fausse peut être considéré, dans son contexte, comme

raisonnable, même si l'observateur, qui ne juge que la croyance toute faite, peut légitimement dire qu'elle est grotesque. Ce fait, pourtant banal, est souvent invisible pour le sens commun, car les croyances d'autrui ne se manifestent qu'une fois constituées, sans que le processus de leur constitution soit directement accessible à l'observation.

C'est un mécanisme que Moghaddam (2005) a bien perçu concernant la logique terroriste dans un article justement nommé l' « escalier du terrorisme ». Selon lui, l'individu ne peut s'abandonner à une logique meurtrière s'il ne bénéficie pas, en quelque sorte, d'une préparation cognitive, qui comporte plusieurs étapes. Seuls quelques-uns graviront l'escalier jusqu'au bout et contempleront un instant le panorama de l'extrémisme le plus extrême. Ce point est confirmé par Ahmad, soupçonné d'appartenir à Al-Qaïda et d'avoir coopéré à l'assassinat du commandant Massoud en Afghanistan : « Souvent la frontière entre le simple appel au devoir religieux (*da'wa*) et l'incitation à s'engager dans l'action violente contre les infidèles s'estompe imperceptiblement et certains qui pensaient se livrer à l'un se trouvent, de fait, engagés dans l'autre <sup>12</sup>. »

L'étude fine des trajectoires personnelles des « martyrs » d'Al-Qaïda, c'est-à-dire les kamikazes volontaires de ce mouvement, montre, selon Guidère (2006), un processus de radicalisation du même genre. Il s'agit d'abord de changer les catégories mentales mobilisées par l'individu pour comprendre le monde, puis, à partir de ces catégories, de redéfinir les frontières habituelles du bien, du mal, du moment où une action violente se justifie pour l'entraîner vers des conclusions

radicales et logiques de l'activisme terroriste.

Les effets de cette mécanique incrémentale se font sentir dans bien d'autres expressions de l'extrémisme, notamment sous des formes qui passent inaperçues ou font sourire, celles que l'on qualifie du terme plutôt valorisant de *passion*. Revenons ici sur l'enquête que j'ai évoquée plus haut sur les raisons de la passion. Il s'agissait d'étudier à travers des entretiens biographiques le parcours de collectionneurs acharnés, de *hard-gamers* s'enfermant douze à quinze heures par jour pour jouer sans relâche sur leur jeu vidéo préféré ou d'individus consacrant leur vie entière à une vedette de la chanson ou du cinéma au point d'essayer de lui ressembler trait pour trait... Nous considérons généralement ces individus comme de doux dingues et il est vrai que, dans certains cas, la passion peut devenir une addiction sur laquelle la psychopathologie peut nous apprendre des choses. Mais le plus souvent, le fait de rencontrer ces personnes en « chair et en os », de nous entretenir avec elles, de voir comment leur passion s'est construite nous convainc qu'elles sont comme nous, qu'elles nous ressemblent et que, si elles nous paraissent déraisonnables de prime abord, c'est parce que nous ignorons leur histoire de vie. Une fois cette histoire racontée, nous pouvons nous dire : « Moi aussi, peut-être, comme lui, comme elle, placé dans le même contexte, j'aurais pu être happé par cette passion. » Ou peut-être pas, rien n'est déterminé, mais il importe de comprendre que ces adhésions radicales à des pratiques, des valeurs qui sont souvent éloignées du sens commun sont, le plus souvent, l'expression de logiques très ordinaires. L'extrémisme isole l'individu des autres hommes, mais pas de son humanité. C'est particulièrement patent lorsqu'il relève

d'une expression qui n'effraye personne. Les témoignages recueillis dans cette enquête <sup>13</sup>illustreront les quatre voies d'entrée dans l'extrémisme, mais ils sont particulièrement révélateurs du mécanisme incrémental que j'expose dans cette section. Presque tous, c'est particulièrement vrai des collectionneurs, des tatoués, des « piercés », tiennent à signaler, avocats d'eux-mêmes face à une désapprobation dont ils ont tous fait l'expérience, qu'ils ne se sont pas abandonnés soudainement à leur passion. C'est bien sûr la fréquentation directe ou indirecte d'individus ayant le même centre d'intérêt qu'eux (nous y reviendrons) qui peut expliquer en partie cet abandon, mais aussi, souligne par exemple Thierry, pompier âgé de quarante et un ans et adepte de la musculation intensive depuis l'âge de vingt-quatre ans, un mécanisme progressif qui n'est pas si dissemblable de celui qui conduit un individu à adhérer à la doctrine d'une secte : « Ce qui m'intéressait, parce qu'à cette époque la pratique de la musculation n'était pas si répandue, c'était surtout de travailler les jambes. On me disait : "Ouah, tu vas devenir gros, c'est moche" et (*rires*) moi aussi je trouvais ça, disons... moche. Mais moi, j'avais en tête de me muscler un peu les jambes, c'est tout. Je me trouvais un peu maigre de là, des jambes. Alors, bon, j'ai commencé par les cuisses... et tout, et aussi les mollets, sinon ça aurait été déséquilibré, les muscles fessiers. Et ma femme m'a suivi là-dedans parce que bon, on grossit pas tout d'un coup. Puis je voulais pas avoir de trop grosses cuisses comme je voyais les types à la salle ou même dans les bouquins. C'est exactement ça. Hum. Ça m'intéressait pas, c'était juste pour avoir une meilleure silhouette, quand j'étais en short, je me sentais pas trop à l'aise. Ça vient doucement [...]. Alors après, je suppose, je peux plus vous dire

exactement, mais on se laisse prendre au jeu. On voudrait bien prendre un peu de pec [pectoraux], de biceps, de triceps, là aussi pas trop. Mais tout doit être quand même au niveau parce que sinon c'est moche. C'est comme la pub avec le fromage et le pain à la télé (*rires*). J'ai plus de pain pour le fromage, puis j'ai plus de fromage pour mon pain ! Hein ? On met tout à niveau et on prend, on prend, et on se plaît, le pire. Disons, on apprend à changer ses goûts. Il y a tous les autres collègues qui sont là. C'est très progressif tout ça parce que je vous dis, moi, au début, ça m'aurait pas plu, mais pas du tout, d'être comme je suis aujourd'hui. Mais à présent [...] ça me plaît. »

Cette mécanique incrémentale, qui fait entrer les individus dans des conduites, des valeurs ou des croyances qu'ils n'auraient pas endossées sans elle, est mentionnée par la majorité des interviewés de cette enquête. Pour être plus précis, il semble qu'il y ait des paliers dans l'adhésion, des moments clés, comme nous en verrons quelques exemples dans la section « L'adhésion par dévoilement », ce processus n'est donc pas toujours parfaitement linéaire, mais cet état de fait, qu'il faudrait préciser par d'autres enquêtes, est tout à fait compatible avec sa progressivité.

Des « moments clés », il y en eut aussi dans l'histoire de l'art moderne et contemporain. Ce dernier, notamment, est caractérisé par une forme de radicalisation bien décrite par Heinich (1998), qui explique sa difficile, voire son impossible réception par le profane, c'est-à-dire l'homme ordinaire. On le moque, il scandalise, il suscite même la violence, comme nous allons le voir, et à ce titre, avec des enjeux très spécifiques, il est une illustration originale d'une forme d'extrémisme. L'art



contemporain vit en vase clos, isolé de ses contemporains, parce qu'en grande partie rejeté par eux. Il est tout à fait piquant, dès lors, de voir que les processus historiques qui nous ont conduits à cette situation étrange sont assez proches des conditions du paradoxe d'Eubulide de Milet.

Lorsqu'on considère certaines des productions les plus radicales de l'art contemporain, comme, par exemple, la *Messe pour un corps* du Français Michel Journiac, qui fit, en 1969, communier l'assistance avec du boudin en tranches confectionné avec son propre sang, ou encore la performance *Kunst und Revolution* réalisée par les actionnistes viennois, en 1968, et décrite ainsi par Fleck <sup>14</sup>: « Sur la chaire du grand amphithéâtre de l'université, Otto Mühl y fouettait un masochiste masqué tandis que Brus, chantant l'hymne autrichien, chiait cul nu face au public. Puis eut lieu un concours de celui qui pisserait le plus loin sous la direction de Mühl, avec trois assistants nus buvant de la bière, pendant qu'Oswald Wiener faisait un exposé ardu sur l'informatique, amplifié par les haut-parleurs », on peut légitimement se demander : comment en est-on arrivé là ?

De la même façon que pour d'autres formes d'extrémisme, le modèle du processus incrémental est tout à fait opérant pour décrire la dérive vers une certaine radicalité du monde et des acteurs de l'art. À examiner l'histoire de l'art aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, on s'aperçoit qu'elle décrit une suite de transgressions qui ont conduit les productions contemporaines à être totalement déconnectées de ce que le sens commun entend par « art ». On peut sans doute trouver toutes sortes de « pères fondateurs » à ces mouvements transgressifs. Le Caravage, par



exemple, en proposant des représentations trop réalistes de figures sanctifiées, contribua à affaiblir les normes de la peinture de son temps et fit scandale. Mais c'est sans doute avec l'impressionnisme, puis le fauvisme, que le coup d'envoi du processus incrémental d'altération des normes de l'œuvre d'art fut enclenché. Le premier, parce qu'il remettait en question les normes de la pure retranscription visuelle dans l'art pictural, le second, parce qu'il contestait l'utilisation réaliste de la couleur. L'expressionnisme se situait dans cette même logique transgressive, tandis que le cubisme, lui, mit en examen l'utilisation habituelle de la figuration spatiale et de la perspective. Le principe de la création comme expression de la volonté consciente de l'artiste fut remis en question, quant à lui, par le surréalisme, tandis que le sérieux même de l'art fut chahuté dans le dadaïsme. Une marche de plus dans cet escalier de la radicalité fut gravie par les peintres de l'abstraction (Kandinsky, Malevitch...) qui violèrent le principe de figuration. Le pop art contestera qu'une œuvre d'art soit par essence unique, tandis que d'autres comme Filliou et sa roue de la fortune où chacun se découvre poète, Arman dont certaines accumulations sont réalisées par les visiteurs affaibliront l'idée que l'art est le produit du travail d'un artiste unique. Le même Arman réalisa, en 1960, dans la galerie Iris Clert, une exposition où personne ne pouvait pénétrer parce que la salle était remplie d'une foultitude d'objets en interdisant l'accès. Il répondait ainsi à Yves Klein qui, deux ans plus tôt, dans cette même galerie, avait proposé une exposition intitulée *Vide* et n'offrait rien d'autre à contempler aux visiteurs que des murs blancs, ouvrant une réflexion sur l'*accessibilité* même de l'œuvre. Yves Klein, toujours, une figure importante de l'art contemporain, avait

aussi transgressé la norme non utilitaire de l'art en déposant un brevet pour une couleur qu'il avait inventée, l'IKB, et qui est aujourd'hui disponible dans les catalogues de tout décorateur d'intérieur. Dans le même ordre d'idées, Krzysztof Wodiczko fabriqua, en 1989, un véhicule pour sans-abri, dont il souhaitait la production industrielle et la commercialisation.

Une autre grande piste de radicalisation incrémentale dans l'art contemporain est la destruction de la matérialité de l'œuvre. D'abord par l'épuisement du contenu du tableau, comme dans le travail d'On Kawara sur ses *Date Paintings*, entrepris depuis 1966, où il peint quotidiennement les chiffres indiquant le mois, le jour, l'année en blanc sur fond sombre monochrome. Le fait que cette production soit absolument standardisée remet en question le geste produit par le peintre, sa spécificité, ou la notion même de talent. Il s'agit d'évider l'œuvre d'art de ce qu'elle peut manifester de l'individualité de l'artiste et de sa manière. Ainsi, certains proposeront la peinture au pistolet (Louis Cane), au ruban adhésif (Vincent Bioulès), par pliage de la toile (Simon Hantaï) ou sur support photocopié avec le *copy art*. D'une tout autre façon, mais avec, dans le fond, la même philosophie, l'hyperréalisme (de Gérard Schlosser à John De Andrea ou Duane Hanson) visait une peinture dépersonnalisée parce que reproduisant avec une exigence photographique des détails insignifiants de la vie réelle.

L'objectif de vaporisation de l'œuvre en son sens ordinaire est aussi réalisé par le *body art*, les happenings ou même le *land art* qui s'amuse souvent à rendre ses œuvres inaccessibles. Le fait qu'en 1993, la Biennale d'art contemporain de Lyon présentait une proportion importante d'œuvres hors cimaises

est sans doute très significatif. Pour faire bonne mesure il faudrait ajouter, une fois de plus, la contribution sur ce sujet d'Yves Klein qui, en 1954, a publié un faux catalogue mentionnant des œuvres qu'il n'avait jamais réalisées. On peut encore détruire son œuvre, ou plutôt considérer que sa destruction même fait partie de l'œuvre, comme le fit Tinguely, le 17 mars 1960, avec *Hommage à New York*, machine programmée pour s'autodétruire au terme d'un processus que l'artiste lui-même enclencha.

À mesure que se déploie l'histoire de l'art contemporain, les possibilités de transgression se multiplient et ses productions deviennent arborescentes et de moins en moins accessibles au grand public, non seulement parce que la rupture avec le sens commun se fait plus ancienne mais aussi parce qu'il devient de plus en plus difficile de savoir ce qui est transgressé exactement. Comme l'explique Heinich (1998, p. 91) : « Elle devient l'histoire des transgressions de transgressions, des transgressions au second degré, qui prennent pour référent non plus l'esthétique traditionnelle (comme le firent les impressionnistes), ni même l'histoire de l'art moderne (comme le fit Duchamp après 1912), mais bien l'histoire de l'art contemporain. » Semblant entériner cette situation dans un acte dont il devient difficile de dire à quel degré il se situe, Piero Manzoni fabrique, en 1961, quatre-vingt-dix boîtes de conserve intitulées *Merde d'artiste* et dont personne ne sait ce qu'elles contiennent. Il les met en vente au poids selon la cotation de l'or. Tandis qu'en 1989, Bernard Bazile fait ouvrir en public dans la galerie Pailhas à Marseille, en un geste qui sera considéré comme une œuvre d'art, une de ces boîtes. Le plus troublant est que, ceci fait, cette boîte est vendue au

double de sa valeur initiale ! La proposition de Bazile, on le voit, est particulièrement illisible pour le grand public non initié à l'histoire de l'art contemporain. D'une façon générale, l'art contemporain et ses productions ne peuvent paraître qu'*incompréhensibles* au sens commun qui ne peut mobiliser intuitivement ni le référent ni le référé. De la même façon que les croyances les plus extrêmes, celles qui sévissent dans les sectes, par exemple, paraissent totalement irrationnelles aux commentateurs profanes, parce qu'ils ne peuvent reconstruire la biographie de ces croyances, la plupart des œuvres contemporaines déconcertent, voire scandalisent, le citoyen ordinaire parce qu'il n'a pas accès au processus incrémental qui a conduit à cette situation. C'est qu'il ne connaît pas les règles qui président à ce qu'Heinich appelle « la partie de main chaude » de l'art contemporain : se démarquer de ce qui a été fait précédemment. Tout le jeu consiste à mettre à distance la légitimation de son œuvre par la culture institutionnelle tout en la souhaitant. Comme la sociologue de l'art l'explique bien (1998, p. 51-52), « la rançon de l'intégration, c'est qu'elle annule l'effet transgressif de l'avant-garde, assurant son assimilation dans la culture visuelle et rendant nécessaires de nouvelles transgressions, plus radicales : on entre alors dans la partie de main chaude, l'emballlement du jeu entre transgression, réaction et intégration, auquel on assiste aujourd'hui [...]. Dans cette exploration réglée des limites de l'acceptabilité artistique, qui les met à l'épreuve en les faisant chaque fois reculer, le moindre "coup" avant-gardiste est un défi à la critique, opérateur de légitimité qui, à son tour, doit relever le gant : de sorte que les plus avancés des spécialistes, en autorisant la transgression, obligent les artistes à risquer la prochaine ».

Nous sommes donc bien confrontés à un phénomène d'extrémisme qui paraît *a priori* difficile à comparer avec la logique à l'œuvre dans les actions terroristes, mais, passé cette première impression, les productions de l'art contemporain apparaissent tout de même comme soutenues par des croyances (valeurs esthétiques) tout à la fois faiblement transsubjectives et plutôt inconditionnelles. Si l'on ajoute à cela que leur processus d'émergence ressemble beaucoup à celui qui autorise l'apparition d'idées étranges dans les esprits les mieux constitués, on se convaincra sans mal que deux phénomènes qui paraissent hétérogènes sont en réalité, d'une certaine façon, cousins.

Cousines aussi de celles que suscite, en général, l'extrémisme sont encore les réactions qu'inspire l'art contemporain au grand public et depuis toujours. Ce qui domine, c'est avant tout l'incompréhension, bien entendu. Et comment mieux l'exprimer que par cette lettre, plutôt bienveillante, adressée par un lecteur au journal de La Roche-sur-Yon, pour protester contre l'érection par Bernard Pagès, en 1986, d'une fontaine sur une place de la ville (trois colonnes surmontées de bidons cabossés) : « Je ne suis pas opposé à l'art moderne, même si mes faveurs vont vers ce que “je comprends” dans une harmonie. Je demande une explication ! »

Au-delà de cette incompréhension courante, deux interprétations dominent, celle qui fait de l'artiste un fou, et ce, dès l'émergence de l'art moderne au XIX<sup>e</sup> siècle, et celle qui le dépeint comme un être duplice.

Dans le premier cas, on suppose que l'artiste est animé par des

pulsions irrationnelles (ce qui participe du mythe romantique de l'artiste génie, messenger d'une réalité inaccessible au sens commun). L'emballage du Pont-Neuf par Christo, en 1985, est un bon exemple du genre de désarroi intellectuel que l'art contemporain peut susciter. C'est que l'œuvre de Christo apparaissait monumentale et absolument disproportionnée par rapport aux bénéfices que l'artiste semblait pouvoir en escompter. Un tel investissement à perte ne pouvait être que l'œuvre d'un déséquilibré, comme le rappelle Heinich (1998, p. 193) : « Une hypothèse récurrente visait l'état mental de l'artiste : "C'est sa manie, c'est un fou !" — interprétation qui donnait une raison à l'inclassable en le rationalisant. »

Dans le second cas, on suppose que l'artiste n'est pas fou mais qu'il produit des œuvres incompréhensibles par pur cynisme. Les commentateurs profanes ne croient alors pas du tout à sa sincérité et se moquent volontiers de ceux qui sont prêts à payer à prix d'or des œuvres qui leur paraissent sans valeur objective. Cette hypothèse de la duplicité est, par ailleurs, souvent mobilisée lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi des individus adhèrent à des croyances farfelues. À propos de l'astrologie ou de la voyance, on convoque un peu facilement la bêtise ou la malhonnêteté des individus. C'est ce que fait, par exemple, Jean-Paul Delahaye (2007, p. 10) à propos de la numérologie : « À vrai dire, personne ne prend au sérieux ces lois et — j'en suis persuadé — pas même ceux qui les énoncent et en font commerce, qui savent que seuls quelques imbéciles accordent de l'attention à ces méthodes et règles de calcul souvent farfelues et arbitraires. Les numérologues ne croient pas à leurs prétendues lois, ils ne cherchent pas à les établir ni à les contrôler, et c'est pourquoi il faut, à ce sujet,

parler d'escroquerie. »

Il est vrai que, d'une façon plus évidente encore que pour le marché du « paranormal », les enjeux économiques de l'art contemporain sont importants et peuvent susciter toutes sortes d'appétits et donc beaucoup d'insincérité. Ce que ne peut pas comprendre et admettre le profane c'est, par exemple, qu'un mètre carré de Tergal acheté le matin par un artiste (Fred Forest) soit revendu le soir même, tel quel, sans autre modification, et à cent trente fois son prix initial. Les productions de l'art contemporain ne violent pas seulement les valeurs esthétiques ordinaires, elles malmènent encore un certain sens moral, celui qui nous incite à croire que la valeur d'un objet doit refléter au moins partiellement le travail qui a été nécessaire à sa production. Pour cette raison, certains se croient autorisés à des actes de vandalisme comme l'atteste un constat d'assurance établi peu après l'inauguration de *L'Aventure* de Richard Baquié dans les quartiers nord de Marseille et qui évoque des « bris de vitre triplex par jet de pierres, bris du néon, impact de balle ». Ces déprédations suivent une certaine logique, comme l'explique Heinich (p. 206) : « Les actes de vandalisme visent de préférence les œuvres minimalistes, en particulier les objets de la vie quotidienne et les monochromes. C'est que la disproportion y semble extrême entre la quantité de travail ou de talent déployé par l'artiste et la valeur attribuée à l'œuvre par les acheteurs. »

Si l'art contemporain a pu en arriver là, c'est qu'il a gravi une à une les marches d'un escalier invisible, celui de l'extrémisme. D'ailleurs certains ont voulu gravir trop vite ces marches et ont grippé cette subtile mécanique incrémentale. Pour cette raison,

quelques courants artistiques sont passés totalement inaperçus et n'ont pas été retenus par l'histoire de l'art alors qu'ils pourraient à juste titre être considérés comme précurseurs. Le courant des arts incohérents, par exemple, qui se développa lors de la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a guère été pris au sérieux alors qu'en bien des points, il préfigurait les ruptures importantes de l'art du XX<sup>e</sup> siècle. Les protagonistes de ce courant ne se prenaient eux-mêmes guère au sérieux à vrai dire. Il n'y a donc rien d'étonnant à cet oubli dans la mesure où cette rupture n'était pas la conséquence d'un processus graduel <sup>15</sup>.

C'est parce que l'extrémisme est souvent la conséquence d'un processus incrémental qu'il est si difficile de faire revenir en arrière un esprit qui s'est converti. C'est qu'il ne suffit pas de défaire le terme de sa croyance par une contre-argumentation qui pourrait faire la démonstration de sa fausseté, il faut tenir compte du fait que celle-ci s'enracine dans une histoire longue dont l'extrémiste peut même avoir oublié les étapes et qui inscrit dans son esprit un sentiment de certitude. Si l'on ajoute à cela que son adhésion progressive suscite une désapprobation qui peut le faire reculer dans certains cas ou, au contraire, le faire se draper dans un orgueil jusqu'au-boutiste et le conduire à chercher la fréquentation d'individus qui partagent les mêmes idées extrêmes que lui, on comprend qu'il puisse en venir à faire des déclarations, produire des actions, que lui-même aurait désapprouvées quelque temps auparavant.

Ce n'est pas autrement, selon moi, qu'il faut comprendre



l'histoire de Dieudonné M'Bala M'Bala, humoriste bien connu sur la scène française sous le nom de Dieudonné pour les duos qu'il forma avec Élie Semoun, un autre humoriste, qui eurent un certain succès dans les années 90. La dérive radicale dans laquelle Dieudonné s'est enfermé ces dernières années a fait titrer au quotidien *L'Humanité* dans son édition du 19 février 2002 : « Dieudonné pète les plombs ». Une interprétation irrationaliste, une fois de plus, qui ne tient pas compte de la progressivité de la drôle d'aventure intellectuelle dans laquelle s'est engagé l'humoriste. Qui aurait pu croire, par exemple, que cet humoriste trouverait des accointances avec le Front national, au point de se déclarer capable de voter Jean-Marie Le Pen plutôt que Nicolas Sarkozy en cas d'affrontement au deuxième tour de la présidentielle française en 2007, de faire baptiser sa troisième fille par l'abbé traditionaliste Philippe Laguérie et de la faire parrainer par le leader du Front national ? Certainement pas Dieudonné lui-même qui, dans les années 90, s'engagea résolument contre le Front national, qu'il considérait selon plusieurs de ses déclarations comme un « cancer ». C'est d'ailleurs pour lutter contre l'influence de ce parti dans la ville de Dreux et s'opposer à la candidate frontiste Marie-France Stirbois qu'il s'engage activement dans la campagne législative de 1997. Dieudonné est-il devenu fou depuis ? Je ne le crois pas, mais son cas est tout à fait saisissant car il manifeste la possibilité d'un véritable retournement politique qui, s'il n'était éclairé par le paradoxe d'Eubulide de Milet, serait proprement incompréhensible. C'est que, de déclaration en déclaration, le mur qui le séparait de l'extrémisme est devenu de plus en plus poreux et a fini par s'effondrer. Un florilège non exhaustif de ses prises de position permet d'entrevoir l'esquisse générale de sa dérive. Favorable à

la régulation des sans-papiers, il défend l'idée d'un droit de vote pour les immigrés durant ses premières années de militantisme où il se déclare, en 1997, contre « les frontières géographiques, religieuses, ethniques, sociales... ». Très attentif au devoir de mémoire concernant l'esclavage, il considère qu'il s'agit de la « tragédie la plus terrible de l'histoire de l'humanité » et se met dès le début des années 2000 à regretter ce qu'il appelle le « deux poids deux mesures », puis il le dénonce franchement concernant le problème de l'indemnisation des descendants de victimes de crimes historiques. Il vise alors clairement la différence faite un peu partout, selon lui, entre le sort réservé aux victimes juives et aux autres. C'est probablement là le pivot fondamental de son basculement idéologique. Il est possible, à ce titre, que le refus du CNC de financer son projet de film en 2000 sur le Code noir ait été un élément déclencheur dans son parcours. Il reviendra plusieurs fois sur cette déception en fustigeant les choix des « sionistes du CNC ».

Il se considère bientôt comme la voix de tout un continent en train de mourir (il pense à l'Afrique) et se présente à Sarcelles contre Dominique Strauss-Kahn, qui l'accusera de communautarisme, ce que ne manquera pas de faire aussi Dieudonné, en stigmatisant ses origines juives. C'est en décembre 2003, lorsqu'il présente un sketch très controversé mettant en scène un colon juif, qu'il officialise sa « rupture » avec le sens commun. Il dénonce alors un axe « américano-sioniste » embrassant l'un des thèmes de la pensée d'extrême droite. Cela s'enchaîne avec des déclarations toujours plus provocatrices qui sont quelque-fois sanctionnées par des condamnations des tribunaux, comme celle de diffamation

raciale prononcée en 2006 à son encontre pour une affaire qui l'avait opposé à l'animateur Arthur. Peu à peu, ses amis d'hier prennent leurs distances avec lui, et il s'en trouve de nouveaux qui ne le ramènent pas, loin s'en faut, vers une expression plus mesurée. Considérant que les Juifs se sont, plus que tout autre, enrichis dans la traite des Noirs, ses déclarations ressemblent de plus en plus à celles de l'extrémisme islamiste. Il soutiendra d'ailleurs ouvertement le Hamas et se rendra en Iran, en 2006 et 2007, à l'invitation du régime.

Si Dieudonné n'est pas devenu fou, on ne peut pas non plus l'accuser, comme on le fait si souvent pour les artistes contemporains, d'une forme de cynisme, car il ne faut pas beaucoup d'imagination pour concevoir que ses déclarations successives et ses associations douteuses ont plutôt détruit sa carrière qu'elles ne l'ont favorisée.

Dieudonné est donc *sincère*, mais d'une sincérité qui s'est métamorphosée d'étape en étape, si subtilement qu'elle l'a conduit à embrasser des thèses qui, je l'écris à titre de pure hypothèse, auraient été vomies par le Dieudonné du début des années 90. Qui peut imaginer que le Dieudonné « des origines » aurait applaudi à son propre spectacle de la fin 2008 où Robert Faurisson, l'ancien professeur de lettres de Lyon, qui nia à plusieurs reprises l'existence des chambres à gaz, fut invité sur la scène du Zénith à Paris pour dire qu'il était « un Palestinien dans mon propre pays » sous les acclamations de la foule ?

Que l'on me pardonne, mais cette malheureuse histoire me rappelle une expérience qu'on dit pouvoir faire avec une grenouille, que nous pouvons tous réaliser si nous avons un

peu de cruauté et qui me servira de parabole conclusive.

On dit que si vous plongez une grenouille dans une casserole remplie d'eau froide, elle y restera paisiblement. Augmentez la température d'un degré, elle ne le percevra pas, puis de deux, puis de trois et ainsi de suite, très progressivement, jusqu'à atteindre l'ébullition. La grenouille ne se sera aperçue de rien, elle sera morte, ébouillantée.

C'est ainsi que nous pouvons être, nous qui sommes tous croyants, happés par un processus d'adhésion incrémentiel qui nous fait entrer dans une vision extrémiste du monde, sans que nous nous rendions compte de rien.

Et nous voilà grenouilles ébouillantées.

### *Enfermé dans un oligopole cognitif : l'adhésion par transmission*

Même s'il est descriptif de nombre de situations de radicalisation, le processus incrémentiel ne saurait décrire l'ensemble des parcours possibles de l'extrémisme, ne serait-ce que parce qu'il ne rend pas compte de l'adhésion par transmission familiale, qui en est la forme la plus aisée à appréhender. En effet, nul ne s'étonnera qu'un individu adhère à une idée qui peut être considérée par d'autres comme radicale s'il est socialisé dans un milieu où tout le monde adhère (ou semble adhérer) à cette idée. Ainsi, si vous naissez Témoin de Jéhovah, et que vous ne fréquentez longtemps que les membres de cette secte, les probabilités sont fortes pour

que vous vous considériez vous-même comme un Témoin de Jéhovah convaincu. Vous serez alors confronté à ce qu'on peut appeler un *monopole cognitif*, en d'autres termes, sur le marché des croyances auquel vous avez accès, il n'existera pas d'idée sérieusement concurrentielle à celles prônées par votre groupe d'appartenance. Ce mode de transmission, malgré ce qu'on peut en dire, n'est jamais que probabiliste, car même dans les cas des sectes les plus coercitives, il est toujours des individus qui arrivent à s'émanciper physiquement et intellectuellement de leur emprise. D'ailleurs, les enfants eux-mêmes, et ils le font en moyenne à l'âge de sept ans, finissent toujours par abandonner la croyance au Père Noël, alors même qu'elle est généralement soutenue par un complot familial réunissant leurs parents, leurs frères et sœurs aînés, les oncles, tantes, grands-parents et tout ce que leur entourage compte d'adultes crédibles. J'ai eu l'occasion de montrer (Bronner, 2006a) qu'ils le font le plus souvent sur la base d'un raisonnement rigoureux débusquant les incohérences et les dissonances du mythe soulignant que, même dans ces conditions particulières, les individus sont en mesure de manifester des rétrojugements, c'est-à-dire une capacité à réviser leurs jugements, leurs tactiques mentales à propos d'un problème à résoudre ou d'une idée.

Il n'en reste pas moins qu'en moyenne, les croyances que nous endossons sont liées de façon probable aux caractéristiques du marché cognitif que nous fréquentons volontairement ou involontairement. Comme le précisent Degenne et Forsé (1994, p. 28), « la taille de l'univers social d'une personne est étroitement liée à la question posée et à la facette du réseau qui est exploré ». Ainsi, certains chercheurs <sup>16</sup> ont établi que nous

connaissions, ou avons connu, de façon plus ou moins distante, 5 000 personnes en moyenne, ce qui peut sembler considérable, mais ce chiffre diminue beaucoup lorsque l'on s'intéresse <sup>17</sup>à un entourage plus immédiat, puisqu'une centaine de personnes seulement sont alors concernées. Enfin, et c'est ce résultat qui nous intéressera le plus, François Héran (1988) a montré que l'on pouvait, en une semaine, avoir des conversations non strictement professionnelles avec un maximum de quatre-vingts personnes, la moyenne s'établissant à dix-sept.

Ces chiffres, variables pour chaque individu selon le sexe, la situation professionnelle, les engagements militants et associatifs, etc., donnent cependant un ordre d'idées concernant le nombre de personnes avec lesquelles nous sommes en négociation cognitive.

Cela est la confirmation d'une donnée intuitive qui pourrait sembler banale : en raison des limites dimensionnelles de notre rationalité, nous ne sommes pas exposés de façon homogène à tous les produits cognitifs disponibles sur le marché. C'est pourquoi l'idée de concurrence libre et parfaite est, dans ce domaine aussi, un peu utopique, car nos points de vue sont largement influencés par la *quantité* d'informations ou d'arguments convergents qui nous sont offerts, c'est-à-dire par notre position sur le marché cognitif.

Sans nous en apercevoir toujours bien, nous sommes enserrés de liens sociaux qui limitent et orientent notre accès à l'information en ce qu'ils nous exposent préférentiellement à tel type d'argumentations, d'idées, de croyances plutôt qu'à

d'autres.

Cette exposition préférentielle ne fait pas de nous des automates cognitifs, comme nous le verrons, mais elle est une donnée importante lorsqu'on considère la question des croyances extrêmes qui, par nature, sont désapprouvées par autrui. Cette désapprobation rend sa survie plus difficile dans l'espace social et nécessite donc des conditions d'épanouissement particulières où la cohésion d'un groupe restreint jouera à plein. Les spécialistes du terrorisme islamiste, par exemple, ont presque tous insisté sur ce point. L'extrémiste a besoin d'être entouré par un groupe restreint, solidaire, chaleureux et il ne s'agit le plus souvent pas de sa propre famille car il n'y a pas besoin d'avoir de prédispositions familiales pour la religion pour devenir un extrémiste islamiste. C'est bien entendu une possibilité, mais ce n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante. La famille dont il sera question sera plutôt fantasmatique. On la nomme en islam l'*oumma*, c'est-à-dire la grande famille des musulmans. Ce besoin de redéfinir la famille, c'est-à-dire le groupe des personnes dont nous nous sentons le plus proche, est tout à fait révélateur de la dynamique psychosociale nécessaire à l'épanouissement de la pensée extrême. En fait, les extrémistes disposés à passer à l'acte ne sont, à de rarissimes expressions près, jamais seuls <sup>18</sup>.

« Je prône des communautés musulmanes closes où on applique la loi d'Allah entre soi, que ce soit en Occident ou en terre d'islam <sup>19</sup> », affirme Ahsen, incarcéré en France pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste. De fait, c'est bien ce qui tend à être organisé autour des

extrémistes islamistes.

Scott Atran (2003), qui a eu l'occasion d'interviewer un certain nombre d'extrémistes ou des parents d'individus ayant commis des attentats suicides, souligne souvent l'importance de cette sociabilité dans la vie des groupes islamistes et dans leur mode de recrutement. C'est le cas notamment au Moyen-Orient, mais c'était vrai aussi des terroristes de Madrid. Les candidats au martyre se réunissent d'abord, voire font connaissance, par le biais de la pratique sportive : football, paintball, camping, escalade, rafting, arts martiaux, body-building, etc. Contrairement à l'idée que peut s'en faire l'opinion publique, ce qu'on appelle des « cellules terroristes » ne sont généralement pas des groupes ultra-structurés autour d'un leader charismatique et qui seraient capables de pratiquer des lavages de cerveau sur leurs membres. La réalité est bien différente, explique Atran. Il s'agit le plus souvent de groupes d'amis qui se sont radicalisés ensemble. Il suffit qu'un ou deux membres de la bande embrassent des idées extrêmes pour que le reste suive progressivement.

En 2003, des attentats coordonnés par Hazem al-Qawasmeh, Fadi Fahuri, Sufian Hariz furent perpétrés contre des colonies israéliennes. Ceux-ci furent suivis par un suicide à la bombe de Mahmoud al-Qawasmeh qui précédait d'autres du même genre impliquant Fuad al-Qawasmeh, Basem Takruri, Mujahed al-Ja'abri. Tous faisaient partie de la même équipe de football, la Masjad al-Jihad du Hamas. C'est de cette équipe sportive aussi qu'étaient issus Mohammed Herbawi et Shadi Zghayer, deux autres bombes humaines ayant frappé Israël. De la même façon, Marc Sageman (2004) a montré, en étudiant le parcours des membres d'Al-Qaïda, que si 20 % d'entre eux



avaient rejoint le mouvement en raison de liens de parenté, 70 % l'avaient fait sur la base d'une relation amicale.

Tous les extrémistes ne vivent évidemment pas enserrés dans un oligopole cognitif, coupés du monde, ne fréquentant exclusivement que des individus prêts à passer à l'acte meurtrier. Il ne s'agit que d'un cas limite. Mais comme l'explique Moghaddam (2005), même lorsque les terroristes continuent à vivre leur « vie normale », ils ne perdent jamais de vue leur vie parallèle, dans le plus grand secret et isolement. On sait que, dans un certain nombre de cas, la famille des terroristes, leur femme et leurs amis les plus proches ignorent l'ampleur de leur engagement. Il s'agit sans doute, de la part de ces groupes, d'une mesure de sécurité, mais au-delà, cette extrême discrétion permet d'éviter toute forme de concurrence cognitive qui pourrait prendre ici la forme de la désapprobation sociale. Cette désapprobation portée par les êtres les plus chers au cœur du terroriste pourrait, dans certains cas, le faire vaciller dans ses convictions meurtrières.

Cette stratégie de l'isolement mental est d'une double nature. D'une part, si ses proches perçoivent sa radicalisation et la désapprouvent, ils fragiliseront les liens avec celui qui voudra défendre derechef ses convictions. Peu à peu, l'extrémiste avancera dans une solitude qui ne sera vivable que par la fréquentation de ceux qui pensent comme lui. Dès lors, l'influence vénéneuse de l'oligopole cognitif n'en sera que plus grande. D'autre part, cet isolement peut être imposé par le groupe lui-même, qui va demander au disciple de rompre volontairement, ou au moins d'affaiblir, ses liens avec l'ancien monde social qui était le sien (famille, ami, amour), attendu

que ce monde représente l'ancien lui-même avec lequel il doit rompre s'il veut devenir un homme nouveau.

Cette tendance à la vie communautaire autour d'une pratique religieuse et amicale est un trait saillant de nombre de groupes extrémistes très au-delà du seul islamisme. C'est un fait caractéristique des sectes en général <sup>20</sup>. Éviter que les adeptes ne soient confrontés à la concurrence cognitive est une des ambitions de ces mouvements, qu'ils parviennent plus ou moins à réaliser en mobilisant certaines stratégies : tendance à la vie communautaire, discrédit de la famille, discrédit du monde extérieur au groupe (supposé mensonger, intéressé, matérialiste, etc.), discrédit de l'esprit critique et de l'approche « intellectualiste » des choses, absence quasi totale de presse ou d'informations, contrôle des relations affectives...

On sait par ailleurs (Moghaddam, 2005) que dans les cellules islamistes l'oligopole a tendance à se resserrer jusqu'à devenir un parfait monopole cognitif durant les 24 heures qui vont précéder une action terroriste, comme l'attentat suicide par exemple. Le futur martyr se verra entouré de toutes les attentions, il deviendra, en quelque sorte, une vedette très provisoire et d'une actualité funeste. Cette affection, et le rappel constant de ses devoirs et de sa bravoure, le conduira à une forme d'inconditionnalité mentale qu'il n'avait probablement pas encore atteinte jusqu'alors et qui, sans aucun doute, ne peut être que très provisoire. Elle durera suffisamment, cependant, pour permettre au candidat au vedettariat terroriste de commettre l'irréparable.

On pourrait, bien entendu, multiplier les exemples, celui des

mormons est particulièrement intéressant. Dans cette secte, on doit effectuer une *mission*. Les hommes âgés de dix-neuf ans et les femmes de vingt et un doivent s'acquitter de cette mission qui consiste à aller prêcher la bonne parole de par le monde. Nous avons tous croisé l'un de ces jeunes mormons très polis, en costume, et très désireux de nous faire découvrir la vraie parole de Jésus. Ce que nous ne savons pas, c'est que cette mission est une épreuve initiatique pour eux. Confrontés pour la première fois au monde réel, ils le sont dans des conditions très particulières cependant. En effet, consciente du danger que constitue la concurrence cognitive sur ces jeunes esprits, la secte à laquelle ils appartiennent veille à les mettre sous tutelle. Il n'est pas question pour eux de téléphoner, d'écrire, de lire des journaux, d'écouter la radio ou de regarder la télévision. Ils doivent se consacrer au fond à trois choses : le prosélytisme, l'apprentissage de la langue du pays dans lequel leur mission doit s'effectuer et, bien entendu, la prière.

Évidemment, tous les groupes sociaux quels qu'ils soient (amicaux, familiaux, professionnels...) ont tendance à favoriser un « entre-soi » qui définit les frontières de la proximité, voire de l'intimité. C'est la caractéristique même d'un réseau social que de favoriser la diffusion de certaines informations plutôt que d'autres. Mais ces réseaux sont souvent en concurrence les uns avec les autres, car nous appartenons, sans même toujours en avoir conscience, à une multitude de réseaux sociaux qui ne sont pas toujours cohérents et nous obligent à bricoler mentalement une identité. Cette compromission mentale, nous l'avons vu, est justement une des caractéristiques cognitives de l'homme ordinaire. Comme le précisent Fournier et Monroy dans leur

livre *L'Emprise sectaire* (p. 123), certains groupes peuvent avoir une emprise très intense sur nous, mais de courte durée (par exemple, à l'occasion d'un stage de formation où nous restons en immersion durant tout un week-end), d'autres une emprise de faible intensité, mais de longue durée, comme une affiliation associative par exemple. Les groupements totalitaires, quant à eux, exercent sur leurs membres une emprise intense, de durée illimitée dans son intention tout du moins, couvrant un champ étendu (pouvant relever du domaine affectif, des croyances, des idées et comportements les plus intimes), peu perméable à l'écosystème social.

Qu'il soit fondamentaliste chrétien, collectionneur maniaque ou terroriste potentiel, l'extrémiste cherchera souvent à se rasséréner auprès de ses pairs. C'est ce qu'explique Adrien, trente-deux ans, fan de Claude François jusqu'à la ressemblance, et consacrant l'essentiel de son temps libre et de son argent à son amour pour la vedette défunte <sup>21</sup>: « J'ai d'abord aimé sa musique parce que moi, en fait j'étais trop jeune pour être vraiment fan de l'homme quand il était encore parmi nous [...]. Après les chansons, je suis passé à l'homme en lui-même, que j'ai trouvé formidable [...]. Je cherche pas à lui ressembler, mais j'aime la façon qu'il avait... ses habits, sa coiffure, je suis fier quand on me dit que j'ai un peu son genre. C'est vrai, les gens se moquent souvent, mais je m'en fous. On se tient ensemble avec les autres fans. On se voit souvent... alors on se raconte des choses sur Claude. Ça nous aide beaucoup à tenir parce que c'est pas évident comme passion. Les gens comprennent pas. Ils me disent que ça me passera. Mais non. On a nos conventions, nos courriers, on échange et on se voit aussi souvent qu'on peut parce que c'est

dans toute la France ou même en Belgique, ou plus loin. Mais on se voit. Ça nous aide. »

L'extrémiste aura bien des occasions d'éprouver une foi si souvent désapprouvée par ses contemporains. À ce titre, plusieurs commentateurs <sup>22</sup> ont souligné que les convictions minoritaires, lorsqu'elles finissent par être endossées par un individu, le sont de façon plus ferme et durable. Certains ont même souligné <sup>23</sup> que les engagements religieux des individus appartenant à des minorités de conviction étaient plus profonds et les conduisaient à des sacrifices plus importants. Comment l'expliquer ? Pourquoi les groupes majoritaires sont-ils composés d'individus semblant moins convaincus que ceux des groupes minoritaires ?

L'explication peut être en partie donnée par les mécanismes du marché cognitif. Les individus défendant des idées minoritaires sur le marché sont confrontés à une contradiction par définition plus importante que ceux des groupes majoritaires. En conséquence, face aux arguments opposés, nombreux sont ceux qui abandonnent leur doctrine initiale, ou qui ne l'endossent pas. En revanche, après cette sélection sévère, ceux qui conservent leur foi sont aussi ceux qui ont une force de conviction importante. À l'inverse, les « croyants » des groupes majoritaires ont moins souvent l'opportunité de mettre leur conviction à l'épreuve de la contradiction. En conclusion, ce processus darwinien de sélection rend compte du fait que la probabilité de rencontrer des individus ayant un rapport inconditionnel à leurs croyances est plus importante dans les groupes minoritaires que dans les groupes majoritaires. Comme l'explique Hussein

<sup>24</sup>, converti à l'islam et aux idées très radicales, chaque difficulté peut être considérée comme une grâce pour l'extrémiste : « Pour moi c'est une épreuve supplémentaire qu'Allah m'envoie pour que je montre au grand jour ma foi. Je serai récompensé dans l'autre monde. »

Dans ces groupes islamistes, souvent composés de huit à douze personnes, qu'ils émergent en Europe ou en Asie du Sud-Est, comme le notent Atran et Stern (2005), on partage la nourriture, les mêmes gestes, les mêmes rites au quotidien. Et les djihadistes kamikazes ont ceci de commun avec tous les extrémistes du monde qu'ils ont, en tant que croyants, réussi à franchir de nombreux obstacles cognitifs pour développer cette inconditionnalité. Être enserré dans un oligopole cognitif est souvent une condition nécessaire à l'épanouissement d'une foi aussi forte. Cet oligopole leur permet de ressasser les mêmes arguments, les mêmes indignations, sans être trop durement confrontés à la concurrence d'autres idées. Cette influence de l'espace cognitif fréquenté sur nos idées est souvent caricaturée par la vulgate sociologique. Je voudrais m'arrêter un instant sur cet aspect pour que cette dynamique collective soit mieux comprise et, pour tout dire, un peu démystifiée.

Un certain nombre d'expériences ont mis en relief le fait que nos points de vue pouvaient être largement influencés par ceux des autres. Cette influence n'est pas problématique lorsque la personne est considérée comme « naïve », c'est-à-dire n'ayant pas d'avis arrêté sur un sujet. On comprend dans ces conditions, comme le montre Shérif (1965), que l'individu soit particulièrement perméable au point de vue de la majorité des individus qu'il fréquente. Supposons que vous alliez dans

une ville pour la première fois, il n'y aurait pas de raison de douter *a priori* des récits convergents de ceux d'entre vos amis qui vous diraient de vous rendre dans tel endroit de la ville pour profiter pleinement des joies nocturnes. Vous vous laisseriez influencer par ces points de vue parce que vous n'en avez aucun sur la question.

Mais le conformisme cognitif recouvre d'autres types de situations. Ainsi, Montmollin (1965, 1966) et Flament (1958) montrent que nous avons tendance à faire, en quelque sorte, une synthèse des discours présents dans un groupe et à adopter volontiers une position centrale. Si chacun fait, en moyenne, de même, on comprend que le consensus soit une force aspirante. Luchins et Luchins (1955) dévoilent même un des aspects quantitatifs de cette influence. Leur expérience montre qu'un sujet ne se laisse pas facilement convaincre lorsqu'un individu complice des expérimentateurs lui propose un énoncé faux. En revanche, cet assentiment augmente dans des proportions remarquables lorsque les complices sont au nombre de trois.

De ce point de vue, la fameuse expérience de Solomon Asch (1955) est des plus intéressantes. Elle permet non seulement d'affiner cette mesure mais aussi d'obtenir des pistes pour mieux comprendre cette influence, si facilement interprétée comme l'existence, en l'homme, d'une sorte d'instinct grégaire.

On faisait entrer, pour cette expérience, de sept à neuf étudiants volontaires dans une salle où on leur proposait de participer à une évaluation de leur perception visuelle. Il s'agissait, dans un premier temps, de comparer la longueur de

trois segments à celle d'un quatrième présenté séparément. Les trois premiers segments étaient de longueurs très différentes et un seul correspondait exactement au quatrième. L'exercice se reproduisait avec le même groupe d'étudiants, qui avait pour tâche, chaque fois, de dire lequel des trois premiers segments correspondait au quatrième.

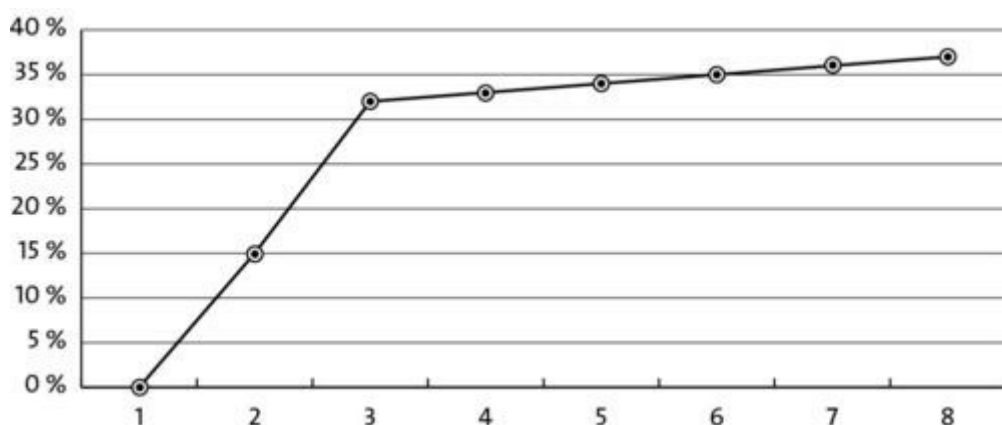
Asch explique que les choses se passent d'abord bien puisque tous donnent, les uns après les autres, et sans concertation préalable, la même réponse. Mais un trouble ne tarde pas à naître après quelques tentatives quand l'un d'entre eux, manifestement perturbé, finit par être en désaccord avec les autres. Il semble gêné, mais il n'est pas rare qu'il exprime tout de même son point de vue. Ce qu'il ne sait pas, c'est qu'il est le seul sujet de l'expérience. En effet, tous les autres se sont mis d'accord, avec Solomon Asch, pour donner des réponses totalement erronées. Il s'agissait donc de mesurer l'influence d'un point de vue unanime sur celui d'une personne seule à défendre la vérité.

Le résultat étonnant de cette expérience est que, dans ces conditions, les individus sont prêts à se soumettre à 36,8 % aux opinions erronées du groupe. Cependant, les interprétations généralement proposées pour cette expérience me semblent parfaitement discutables. Asch lui-même conclut que les individus ont un désir ardent et violent d'être en accord avec le groupe. Les différents commentateurs de cette expérience insistent volontiers sur le caractère docile des individus, sur leur capacité à se laisser déposséder de leur propre point de vue, sur l'irrationalité des foules. Mais les résultats obtenus n'autorisent pas cette interprétation. En effet, si un bon tiers des sujets se laisse influencer par le point de



vue dominant dans le groupe, il n'en reste pas moins que deux tiers maintiennent leur réponse. Par ailleurs, Asch a fait varier le nombre de contradicteurs complices de un à huit. Lorsque le sujet se trouvait confronté à un seul contradicteur, il ne changeait pas d'avis. Lorsqu'il était confronté à deux avis divergents, il se soumettait dans 13,6 % des cas, 31,8 % si les opposants étaient trois, jusqu'à obtenir les 36,8 %. Quand le sujet est confronté à un seul avis divergent, il n'a aucune raison de remettre en question son point de vue, motivé par l'évidence de son observation. Le problème est différent lorsque le nombre de contradicteurs croît, la soumission tend alors à augmenter et atteint un palier incompressible de deux tiers, comme on le voit sur le graphique suivant.

### *Expérience de Asch*



Comment expliquer cette progression rapide du conformisme et ensuite sa stagnation ?

Si ces résultats étaient l'expression de l'instinct grégaire des

individus, on devrait s'attendre à ce que la force de l'influence collective progresse à mesure que le nombre d'individus qui y participent est plus important. D'abord on ne dit rien de ceux, majoritaires, qui résistent à cette influence, ensuite, on rend difficilement compte du fait que cette force causale s'amenuise marginalement et enfin, et surtout, on ignore totalement les impressions des sujets eux-mêmes. Voici un témoignage de l'un de ceux qui cédèrent à l'opinion des autres : « Si j'avais dû parler le premier, j'aurais sûrement répondu différemment. Ils avaient l'air si sûrs de ce qu'ils disaient. » Plus éclairant peut-être est cet autre témoignage, caractéristique d'un de ceux qui conservèrent leur choix initial malgré la « pression » collective : « J'ai préféré dire ce que je voyais, mais ma raison me disait que je pouvais bien être moi complètement dans l'erreur, parce que je doutais de pouvoir être le seul à avoir raison tandis que tant de gens se trompaient. »

Cette dernière déclaration me semble importante car, comme il le confesse, le sujet a eu le sentiment d'aller *contre* sa raison, la position rationnelle lui paraissait être celle de suivre l'avis du groupe. En d'autres termes, on peut considérer que suivre ses impressions est, pour beaucoup, *logique* jusqu'à un certain terme. On peut difficilement croire contre tous, semble affirmer cet individu, ou du moins ne peut-on le faire sans une certaine gêne.

Cette force mystérieuse qu'exerce le groupe peut donc être comprise comme la manifestation de la *rationalité sub-jective* des individus. En réalité, l'expérience de Solomon Asch ne me semble pas exprimer autre chose qu'un *conflit argumentatif intra-individuel*. En effet, deux possibilités s'offrent à chacun : ou suivre ce que ses sens lui présentent comme étant la vérité

ou céder à l'argument que tous ne peuvent être unanimes dans l'erreur. Dans les deux cas, un inconfort cognitif ne manquera pas de survenir, la variation de cet inconfort étant dépendante de celle des termes de l'expérience (un ou plusieurs contradicteurs, etc.). Dans les deux cas aussi, nul besoin de mobiliser le concept de désir de soumission au groupe puisque la stratégie conformiste, comme celle de la défiance, est parfaitement *compréhensible*. En effet, chacun sait qu'il peut avoir des défaillances dans son jugement, et que la certitude n'accompagne pas toujours la vérité. Dans le doute, il peut paraître sage de se fier à un point de vue extérieur, surtout s'il est unanime.

Évidemment, comme toute expérience, celle de Solomon Asch a ses limites. L'objet considéré (longueur du segment) appartient à une norme descriptive (celle du vrai et du faux) et peut recevoir une réponse objectivement ferme. Il n'en va pas de même dans de nombreuses situations de la vie sociale ayant trait aux croyances où les énoncés peuvent être beaucoup plus ambigus et où les interlocuteurs ne sont pas affectivement neutres comme dans cette expérience. Cela étant, le protocole imaginé par Asch met en lumière un phénomène qui éclaire ma réflexion sur l'influence dans les groupes extrêmes. En effet, on peut supposer que, dans la réalité, puisque les énoncés y sont la plupart du temps plus ambigus que dans les expériences de Solomon Asch, cette tentation conformiste est encore renforcée. Certains auteurs ont déjà insisté sur le fait que le conformisme pouvait être une stratégie parfaitement *compréhensible*. Homans (1961) souligne que, dans des situations de monopole ou d'oligopole cognitif, l'individu a des raisons d'être conformiste : la plus immédiate étant que

cela lui permet d'éviter les coûts sociaux et/ou matériels d'une attitude déviante. Le fait de vouloir éviter d'être mis à mort de mille façons, de subir des violences ou même d'essuyer le sarcasme ou le mépris de ses congénères constitue un ensemble de raisons solides d'être conformiste. Ce que l'on pourrait appeler le conformisme « utilitariste » ne recouvre cependant pas tous les aspects de ce phénomène. En effet, dans l'expérience d'Asch, on peut supposer que les coûts sociaux et/ou matériels étaient nuls ou très faibles. Ce qui était en jeu, ce n'était pas tant la peur d'être désavoué par les autres que la confusion mentale générée par la situation. Dans les situations de la vie sociale, l'individu peut donc, quant à ses croyances, être influencé par les dix-sept personnes qu'il fréquente en moyenne et avec qui il entretient des relations régulières, non pas parce que le groupe aurait une influence d'ordre magique sur sa personnalité, mais tout simplement parce que, pourvu qu'il n'entretienne pas un rapport inconditionnel ou quasi inconditionnel à un énoncé, il a des chances de considérer que, si les autres sont majoritaires à penser ce qu'ils pensent, c'est qu'ils ont des raisons solides de le faire. Tandis que le citoyen ordinaire ne fréquentera que des réseaux perméables à l'écosystème social, ce qui confèrera une certaine labilité à nombre de ses points de vue et une certaine conditionnalité à beaucoup de ses croyances, l'extrémiste, on l'a vu, sera placé, ou se placera, dans des conditions sociocognitives bien différentes. Pour cette raison, il y a plus d'homogénéité de croyances dans les réseaux sociaux extrémistes que dans ceux que fréquente « Monsieur Tout-le-monde ». Cette dernière remarque conduit à la conclusion paradoxale que l'extrémiste est bien plus conformiste que l'homme ordinaire. Il serait sans doute insatisfait de le savoir dans la mesure où l'orgueil de la

révolte et de la distinction est souvent chez lui un soutien de son fanatisme. Il argumenterait sans doute contre cette idée en faisant valoir qu'il se rebelle contre les valeurs dominantes de l'espace social qu'il fréquente, ce qui fait de lui un paria, voire un hors-la-loi. C'est vrai. Mais en fait, *le conformisme ne se mesure qu'à la lumière des espaces sociocognitifs qu'un individu fréquente*, le reste n'est que rhétorique. Accordons à l'extrémiste qu'enserré mentalement comme il l'est, il faut des circonstances exceptionnelles ou une personnalité qui ne l'est pas moins pour se défaire de l'emprise de la doctrine de ceux qui tissent la trame de son univers social. Seulement, la chose est possible comme le prouvent tous les exemples d'individus renonçant, souvent avec beaucoup de souffrances, à leurs croyances extrêmes. Le parcours de ces individus démontre, s'il en était besoin, à tous ceux qui trouvent commode de concevoir les hommes comme des êtres hétéronomes que leur théorie a bien des avantages, mais qu'elle n'est pas réaliste d'un point de vue descriptif. C'est le caractère imprédictible des conduites humaines qui rend les sciences sociales si peu exactes. C'est cette spécificité de chaque individu qui fait que, même lorsque la stimulation informationnelle est homogène dans un espace social, ses conséquences sont parfois modales mais jamais mécaniques. Les produits cognitifs ne *s'imposent* pas, mais se *proposent* à l'acteur social. Ils peuvent être systématiquement consommés dans le cas des monopoles, et statistiquement préférés dans le cas des oligopoles, mais un individu ne peut être contraint à croire comme l'on tord une barre de fer. D'ailleurs, les techniques dites de manipulations mentales, qui ont inspiré et inspirent tant de fantasmes, sont généralement fondées sur l'assentiment individuel <sup>25</sup>.

Un exemple permettra d'éclairer cette idée <sup>26</sup>.

L'opinion américaine fut très émue de voir certains de ses soldats revenir de la guerre de Corée avec des idées franchement procommunistes. Les geôliers chinois les avaient-ils convaincus à force de mauvais traitements ? Était-il possible de convertir durablement quelqu'un de cette manière ? La réalité était tout autre. En fait, il y eut bien manipulation mentale des prisonniers de guerre américains, mais aucunement par le biais de la torture, de privations diverses ou de quoi que ce soit d'autre que puisse imaginer l'angoisse collective. On leur demandait seulement si, selon eux, tout allait vraiment bien dans leur pays. Tout était-il parfait aux États-Unis ? Sauf à être franchement naïf (ou méfiant en l'occurrence), il était impossible de ne pas reconnaître, même pour des soldats patriotes, que tout n'était pas parfait dans leur pays. De la même façon, il ne pouvait pas non plus affirmer que tout était mauvais dans les pays communistes. Prenant au mot leurs sujets, les geôliers leur demandèrent bientôt de mentionner quelques-uns des aspects de la société américaine qu'ils pensaient devoir être améliorés puis, s'ils voyaient, au contraire, quelques points positifs dans les sociétés communistes. Ils se saisissaient alors des résultats et les diffusaient, sans les modifier, par affichage ou par le biais de la radio du camp. À aucun moment les prisonniers ne se sentirent contraints ni même trahis. Devant la désapprobation potentielle ou avérée de leurs codétenus, ils tenaient même parfois à défendre leur point de vue. Par cette technique, ils apprenaient peu à peu à mettre de l'eau dans leur vin, et, bien au fait du caractère incrémentiel des croyances, les geôliers chinois finissaient par parvenir à ce que certains prisonniers

doutent par « eux-mêmes » de leur propre système de représentation et, pour certains, se convertissent à leur idéologie. Les textes de recrutement du groupe Al-Qaïda empruntent des techniques de persuasion qui ne sont pas dissemblables. Se fondant sur un discours prophétique d'inspiration coranique, mobilisant une pensée analogique établissant des parallèles entre les heures glorieuses de l'islam, le comportement des salafs, les pieux prédécesseurs, et la situation actuelle des musulmans dans le monde, ces textes conduisent le musulman modéré à accepter, en mêlant des analyses de bon sens à d'autres beaucoup plus discutables, une forme de radicalisation de ses croyances.

Ces formes d'argumentation deviendront une modalité courante de son univers sociocognitif et il sera placé face à ce que l'on pourrait appeler la loi de l'offre sur le marché des idées.

On a souvent souligné que l'on devait à la Grèce antique l'apparition historique d'un espace de concurrence cognitive. En effet, un certain nombre de conditions exceptionnelles ont permis de faire émerger, pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, un espace où les avis divergents pouvaient s'affronter sur la base de la qualité intrinsèque des argumentations mobilisées. L'Athènes du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère constituant la figure idéale d'un marché cognitif qui fait l'apprentissage de la concurrence.

C'est à cette riche période aussi que furent mis en lumière, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, et sous la « plume » d'Aristote (1962, 11, 1259a, 11-28), les fondements

de la loi dite de l'offre et de la demande, sur laquelle je vais m'arrêter brièvement à présent.

Bien après Aristote, on trouve des traces évidentes de cette loi chez Smith ou Turgot, ou encore, plus tard, chez Walras, mais c'est Marshall (1906-1909) qui la généralisa en croisant deux courbes, celle de l'offre et celle de la demande. Cette loi est en fait la synthèse de deux lois. La première, dite loi de la demande, affirme que le prix d'un bien augmente de concert avec la quantité demandée de ce bien. La seconde, loi de l'offre, affirme que le prix d'un bien décroît à mesure que la quantité offerte de ce bien est plus importante. La loi de l'offre et de la demande est en fait la conjonction de ces deux lois. Elle trouvera un équivalent sur le marché cognitif. Plus précisément, une partie de cette loi seulement : la loi de l'offre

27.

On peut admettre qu'il existe un coût variable dans le fait d'endosser une croyance. Si ce coût est très important, il sera statistiquement peu « consommé » par les individus. En revanche, il se diffusera sans mal si le coût est faible, voire tend à être nul. Réciproquement — c'est l'enseignement des expériences de Solomon Asch — la fixation du « prix » d'un bien cognitif sera fondée sur l'ampleur de sa diffusion. Ainsi, plus un produit cognitif est disponible sur le marché fréquenté par l'individu, moins il sera coûteux (socialement et cognitivement) de le consommer, c'est-à-dire de *croire*, s'il s'agit d'une croyance. On pourrait traduire cela d'une façon un peu différente et rendre explicite la *loi de l'offre du marché cognitif*:



*Il y a une variation inversement proportionnelle entre l'importance de l'offre cognitive perçue par l'individu et le prix du produit sur le marché.*

Comprenez : plus les gens autour de moi sont nombreux à croire cela, moins il me coûtera d'endosser aussi cette croyance (ce qui ne signifie pas que je l'adopterai finalement), de la même façon que sur le marché économique l'abondance de l'offre a tendance à en faire baisser le prix <sup>28</sup>.

Le rôle du groupe est donc important pour éclairer la pérennité de la croyance extrême en milieu souvent hostile. Il ne se résume pourtant pas qu'à un filtre cognitif, il autorise aussi des effusions émotionnelles qui tissent avec les formes radicales d'argumentation un tamis serré. Ces moments peuvent être bouleversants et fondateurs pour l'apprenti extrémiste, qui les vivra comme une révélation. Ce fut le cas pour Hussein, alias François, le converti que j'ai déjà évoqué plusieurs fois : petit délinquant, violent et débauché de son propre aveu, il rencontre l'islam par l'entremise d'un ami. Il vit alors, dans une mosquée, une conversion lors d'une cérémonie d'une grande intensité émotionnelle où plusieurs centaines de musulmans viennent l'embrasser les larmes aux yeux. Comme s'il venait de renaître, il décide pour lui-même, et, croit-il, devant Dieu, de se consacrer avec beaucoup de zèle à sa foi nouvelle. Son ressenti est tout à fait typique de ceux qui s'abandonnent à l'extrémisme. La glorieuse cohérence de la doctrine qu'ils embrassent et la chaleur de la nouvelle communauté qui les accueille paraissent les purifier non seulement intellectuellement, mais encore de leurs errances passées. Ces effusions émotionnelles semblent en mesure de

panser les blessures narcissiques et identitaires qui parfois conduisent à l'extrémisme, une radicalisation que l'on peut qualifier d'*adhésion par frustration*.

## *L'adhésion par frustration*

La frustration a sans doute parfois des conséquences positives. Elle peut inciter, par exemple, les individus à se dépasser pour réaliser leurs désirs. Sans doute permet-elle encore, dans une certaine mesure, d'apprécier des plaisirs qui, sans elle, nous paraîtraient dépourvus d'enjeux. Mais parce qu'elle engendre aussi, chez certains, le ressentiment et la conviction qu'ils méritent mieux que ce qu'ils ont, ce peut être une force dévastatrice. Elle l'est plus encore lorsque ces frustrations s'agrègent et inspirent des mouvements de revendication qui peuvent être très violents et laissent rarement l'ordre social indemne.

C'est un point qui n'a pas échappé à un certain nombre de sociologues classiques et à d'autres, qui le sont un peu moins, mais qui, tous, comprirent l'importance du sentiment de frustration dans les phénomènes de revendications collectives.

C'est ainsi, par exemple, qu'Alexis de Tocqueville prétendait rendre compte, en une analyse célèbre, du mécontentement qui précéda la Révolution française. Contrairement à ce que l'on a souvent dit, explique Tocqueville (1967, p. 276), la période des vingt ans antérieurs à la Révolution fut prospère. Paradoxalement, « à mesure que se développe en France la prospérité [...] les esprits paraissent cependant plus mal assis et plus inquiets ; le mécontentement public s'aigrit ; la haine

contre toutes les institutions anciennes va croissant. La nation marche visiblement vers une révolution ». C'est que, précise Tocqueville (p. 278), « vingt ans avant, on n'espérait rien de l'avenir, maintenant on n'en redoute rien. L'imagination, s'emparant d'avance de cette félicité prochaine et inouïe, rend insensible aux biens qu'on a déjà et précipite vers les choses nouvelles ». Parce qu'elles avaient connu une période de prospérité très engageante, certaines catégories d'individus s'abandonnèrent à des anticipations trop optimistes, comme si leur vision du futur était une tangente à la pente du présent. Et comme ce mode de prévision n'est pas une loi exacte, les individus qui y ont eu recours ont eu le sentiment d'avoir été spoliés de choses qui leur étaient dues. C'est que ces choses, ils se les étaient déjà données à eux-mêmes dans leurs rêveries. Les rancœurs se développèrent encore davantage chez les rentiers, les commerçants, les industriels, etc., groupes qui sont généralement si peu « révolutionnaires », car, très liés à l'État, ils souffraient de sa mauvaise gestion. Ils étaient d'autant plus irrités que, la prospérité ambiante aidant, ils ressentaient comme plus aiguë encore l'envie de s'enrichir, mais les dettes non payées de l'État, et celles qu'eux-mêmes avaient contractées, ne pouvaient que les contrarier fortement dans leurs initiatives. De là un tel désir de réforme, notamment des institutions financières. Tocqueville pose alors cette question (p. 281) : « Comment aurait-on pu échapper à une catastrophe ? D'un côté une nation dans le sein de laquelle le désir de faire fortune va se répandant tous les jours, de l'autre, un gouvernement qui excite sans cesse cette passion nouvelle et la trouble sans cesse, l'enflamme et la désespère, poussant ainsi les deux parts vers sa propre ruine. »

C'est cet écart entre ce que nous croyons possible et trouvons désirable, d'une part, et ce que nous propose la vie future telle qu'elle s'actualise dans le présent, d'autre part, qui définit l'espace de la frustration collective. Si cet espace est trop important, nous sommes face à une situation explosive.

James C. Davies prolonge et précise cette idée dans son article « Vers une théorie de la révolution ». À propos de la révolution russe de 1917 et de la révolution égyptienne de 1962, il constate qu'un mouvement de protestation sociale a d'autant plus de chances de survenir lorsqu'il est précédé d'une crise économique, elle-même consécutive à une longue période de croissance et de prospérité. Cette précision permet de mieux cerner le mécanisme à l'œuvre dans le processus révolutionnaire décrit par Tocqueville.

En effet, les aspirations pendant une longue période de croissance ont toutes les chances de s'ajuster vers le haut. Nos actions, nos investissements, nos désirs sont inspirés par la façon dont nous anticipons l'avenir. Si, lorsque cet avenir devient présent, le développement et la prospérité connaissent une rupture, une crise, nos aspirations ne peuvent s'y ajuster sans frustration, la vanité de nos croyances apparaît au grand jour.

L'agrégation de ces frustrations peut créer, selon cet auteur, une révolution. En réalité, cette structure de la frustration collective n'est qu'une des formes possibles de la distinction entre niveau d'aspiration (c'est-à-dire croyance concernant le futur) et niveau de satisfaction réelle (c'est-à-dire confrontation de la croyance avec la réalité). Ted Gurr (1971), à la suite des travaux de Davies, propose d'ajouter deux autres

structures : celle où le niveau d'aspiration reste constant quand celui de la satisfaction réelle baisse, et celle où le niveau de satisfaction réelle reste constant tandis que celui du niveau d'aspiration augmente.

La frustration collective peut revêtir d'autres formes préoccupantes pour l'ordre social, comme l'avait bien vu Durkheim dans son analyse du suicide. À propos du suicide anémique, le sociologue français énonçait ce qui pourrait sembler un paradoxe sociologique. Le taux de suicide dans un pays augmente en période de crise économique, ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, mais aussi en période de prospérité. Il donne à l'appui de cette idée quelques exemples, dont ceux de l'Italie et de la Prusse de la fin du XIX<sup>e</sup>. Ce qui est suicidogène, explique Durkheim (1979, p. 271), c'est moins la misère que le brusque changement social : « Toute rupture d'équilibre, alors même qu'il en résulte une plus grande aisance et un rehaussement de la vitalité générale, pousse à la mort volontaire. » Ces crises, qu'elles soient heureuses ou malheureuses, rendent la société incapable, provisoirement, d'exercer son action de régulation des désirs. Or, écrit Durkheim (p. 272) : « Un vivant quelconque ne peut être heureux et même ne peut vivre que si ses besoins sont suffisamment en rapport avec ses moyens. » Dans ces périodes de brusque prospérité, les aspirations non régulées des individus auront tendance à se porter à un niveau inaccessible, de sorte que de celles-ci il ne peut s'ensuivre qu'un sentiment de frustration.

Or, il se trouve que l'on distingue, dans les parcours de nombre d'extrémistes, ou dans leurs discours, des signes

patents d'un sentiment de frustration très fort. Ce sentiment paraît, dans un certain nombre de cas, avoir suscité leur vocation pour la radicalité. C'est indéniablement le cas dans l'extrémisme islamiste. Si l'on a raison de proclamer qu'il n'existe pas *un* islamisme mais bien *des* islamismes, même lorsqu'ils sont fanatiques, on ne peut être que frappé de la permanence de certains thèmes dans les déclarations des djihadistes de par le monde. Leur sentiment constant est que l'Occident les a humiliés, ils vivent avec l'obsession qu'ils auraient une revanche à prendre. Cette indignité qui serait la leur est alimentée à plusieurs sources, celles de la colonisation, de l'esclavage, de la domination économique et culturelle, et de toute une série de faits d'actualité qui ne les impliquent que parce qu'ils se prétendent rattachés à une famille imaginaire : celle des musulmans opprimés. Comme nous l'avons vu dans la section « Extrémisme et rationalité instrumentale », la tactique d'élargissement des identités rend bien des services au djihadiste apprenti ou confirmé. D'une part, elle lui permet d'arguer que, comme on peut toujours trouver des musulmans opprimés par des Occidentaux dans le monde, il est légitime que n'importe quel musulman puisse en retour frapper des Occidentaux. D'autre part, et plus pertinent pour le thème de la frustration, elle lui permet de concevoir que son sentiment personnel d'humiliation (lorsqu'il existe) est à comprendre dans une perspective beaucoup plus large de l'humiliation de tout un peuple, ce qui donne une direction à une colère que l'apprenti extrémiste ne savait où diriger jusque-là. Les déclarations de Mourad, un homme incarcéré en France qui se déclare prêt au *djihad* à sa sortie de prison, auxquelles on pourrait en ajouter bien d'autres, sont symptomatiques de cette logique : « Je suis l'arbre et les musulmans sont la forêt :

ce qu'on me fait, on le fait aux Palestiniens et aux autres musulmans dans le monde [...]. Les musulmans doivent lutter pour instaurer la religion d'Allah. Mais ils doivent surtout se venger de tout ce qu'on leur fait subir <sup>29</sup>. »

Ce sentiment d'humiliation peut être d'abord tout personnel, cependant, comme l'explique Hassan, incarcéré en France pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste et soupçonné d'appartenir au réseau Al-Qaïda : « Ma sœur avait une dizaine d'années, elle se croyait naïvement française jusque-là. Un jour, elle est arrivée à la maison, en pleurant et en montrant tous les signes d'une grande détresse. Ça m'a serré le cœur. Je lui ai demandé pourquoi elle pleurait. Elle m'a dit : à l'école, on m'a traitée de sale Arabe, sale bougnoule. Jusque-là, elle croyait qu'elle était comme une petite Française. À partir de ce moment-là, je me suis posé des questions plus radicales <sup>30</sup>. »

Ce n'est qu'ensuite qu'un amalgame est fait entre les offenses personnelles et celles que l'on fait à d'autres individus de par le monde. Des individus que l'extrémiste en devenir associe bientôt dans une même communauté des opprimés. Ce que résume on ne peut mieux, et d'une façon presque amusante, Jacques, un Français des DOM-TOM en voie d'islamisation radicale : « Je vous dis ces choses tout en n'étant pas encore entièrement musulman, mais je le sens comme une revanche générale des gens soumis contre les maîtres du monde <sup>31</sup>. »

Une des formes typiques d'entrée dans le fanatisme, bien repérée par les spécialistes du genre, est l'impression qu'a l'extrémiste de pénétrer dans le temple de la pureté le lavant

ainsi de tous les péchés et les humiliations qui précèdent la renaissance, en particulier lorsqu'il s'était adonné à la petite délinquance, les violences et incivilités de toutes sortes. Dès lors, il conçoit son destin comme ayant été détourné par la perversité de la société occidentale et les contraintes sociales qui s'exerçaient sur lui, relayé en cela par les commentateurs compassionnels et une rhétorique de la victimisation <sup>32</sup>. Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup d'imagination pour comprendre que cette façon d'attribuer aux autres ses erreurs et à soi-même ses succès est très commode, c'est aussi un trait absolument répandu, comme Beckman (1970) l'a montré expérimentalement, très au-delà du seul problème de l'extrémisme. Delière (2000) en donne d'ailleurs une illustration originale avec la croyance indienne au karma qui affirme que nous nous réincarnerons après notre mort et que nous sommes comptables, dans notre incarnation suivante, des bienfaits ou des péchés dont nous nous sommes rendus responsables lors de nos vies précédentes. L'échec est souvent rationalisé dans les populations indiennes en invoquant le karma, autrement dit, si j'échoue dans une entreprise, je le dois à quelques fautes que j'ai commises dans ma vie antérieure, mais dont je ne me souviens plus. En revanche, si je rencontre le succès, je ne le dois qu'à mon mérite dans cette vie !

Cette blessure identitaire, les jeunes étrangers ou d'origine étrangère la connaissent très bien. Elle s'accompagne souvent d'un dilemme cruel pour eux, ils sont tiraillés entre deux identités. D'une part, leur identité française pour ceux qui ont cette nationalité par leur naissance, et, d'autre part, leurs origines familiales qui font qu'ils ne se sentent pas tout à fait



français et/ou qu'on ne les considère pas toujours comme tels. Pas tout à fait acceptés sur le sol national, ni non plus sur celui de leurs ascendants, ils auront tendance à se réfugier dans une identité fantasmée, celle du musulman transnational, lorsqu'ils auront le sentiment d'être repoussés par le monde occidental. Dès lors, certains d'entre eux cultiveront un fort ressentiment : « L'islam, à l'époque, c'était retourner à la tradition, à mes sources, redevenir moi-même parce que j'étais trop occidentalisé dans ma tête : il n'y avait aucune différence entre moi et un Français [...] avant mon modèle était la France, même si je lui en voulais aussi <sup>33</sup>. » Tout se passe comme si l'inconfort de cette dualité identitaire était surmonté par une réunification du moi fondée sur la haine de l'autre. En d'autres termes, c'est pour surmonter cet intolérable sentiment de déclassement que l'extrémiste convertira son imaginaire en une revendication radicale. Celle-ci lui permettra non seulement d'obtenir la chaleur et la solidarité d'un groupe dans lequel il ne se sentira pas ostracisé mais encore de se venger, en méprisant à son tour celui qu'on avait pu admirer un temps : « Avec l'islam, l'Occident entier nous respecte d'une certaine manière. On a peur de nous, on nous traite de fanatiques, de fous de Dieu, de gens violents qui n'hésitent pas à mourir et à tuer les autres, mais on ne nous méprise plus. C'est ça, l'acquis de l'islam, maintenant on nous respecte <sup>34</sup>. » Toutes ces déclarations sont parfaitement congruentes avec les travaux de psychologues portant sur la question de la frustration. Runciman (1966) a montré, par exemple, que le sentiment de frustration est plus aigu encore lorsque l'individu assimile son échec perçu (c'est-à-dire la différence entre ses aspirations et ses réalisations) non à un empêchement qui lui aurait été fait à titre personnel *mais* comme le résultat d'une

discrimination de la communauté à laquelle il appartient.

L'ampleur de ce ressentiment est d'autant plus importante qu'il est replacé dans une perspective historique, ce que savent très bien faire les prosélytes de l'islamisme extrême, comme les membres d'Al-Qaïda qui, à leur façon, pratiquent le *storytelling*. Ce mouvement propose, en effet, un certain nombre de textes aux lecteurs d'Internet qui sont facilement disponibles sur de nombreux sites sympathisants. Ces textes constituent une sorte de manuel — que j'ai déjà évoqué — qui s'adresse à l'apprenti djihadiste. Décomposés en épîtres, ils envisagent les tactiques pour lutter, les arguments pour convaincre et les ennemis à décimer en priorité. Mais pour emporter la conviction du lecteur et le conduire à la conclusion qu'une action violente et massive est non seulement nécessaire mais encore morale, il faut lui expliquer le monde et son histoire d'une certaine façon. Les deux premières épîtres de ces textes proposent une sorte de mythologie prétendant rendre compte de l'histoire de l'islam. Cette légende, respectant en cela les canons narratifs du genre, s'inaugure sur la description d'un âge d'or qui commence avec le temps du Prophète et des premiers califes. Un temps d'équilibre et de sérénité où les hommes vivent en harmonie avec Dieu et font respecter ses volontés. Un équilibre rompu par la méchanceté des infidèles. Dès lors la déchéance s'abat sur le monde en général et sur les musulmans en particulier. Le terme d'humiliation revient comme un leitmotiv dans ces textes qui décrivent la chute de l'Empire ottoman et mettent en scène la colonisation, les guerres mondiales... Ce récit mythologique aux relents conspirationnistes respecte une dramaturgie qui s'organise autour de la création d'Israël. Le monde occidental,

dans le fond, aurait comploté depuis toujours pour faire le malheur du monde musulman en implantant en son sein le maléfique peuple d'Israël. Nous le savons tous, il est très aisé de s'identifier, y compris émotionnellement, au héros d'une fiction, le récit est là pour prendre par la main en désignant les bons et les mauvais. Tout cela ne saurait fonctionner comme par magie, il faut avoir pris un peu la résolution de croire. Mais cela offre à celui qui est bien disposé la possibilité de croire désormais *fermement*, informé de l'histoire secrète du monde. Il lui propose de mettre en cohérence les frustrations et les croyances éparses de l'apprenti qui transmute ce qui chez lui était émotionnellement authentique en une vision du monde qui lui paraît objectivement fondée. Sans doute chez certains extrémistes la doctrine ne sert-elle qu'à justifier l'amertume et leur adhésion n'est-elle alors qu'une forme de rationalisation de leur sentiment d'humiliation. Mais il me semble qu'assez souvent le processus est plus subtil. La doctrine offre une alchimie entre des sentiments d'indignité et nombre de constatations éparses que l'individu croit avoir pu faire. Cette impression, que les impétrants décrivent souvent comme une grande lumière au moment où ils acceptent de s'abandonner à la radicalité, est la conséquence de plusieurs faits relevant de l'émotion (la solidarité et la chaleur d'une nouvelle communauté) mais aussi d'autres, plus intellectuels, lorsqu'ils ont de nouveau l'impression de *comprendre* un monde qui leur paraissait insaisissable et hostile avant.

Une des formes typiques de l'entrée en radicalité de ces populations et qui est congruente avec celle que je viens de décrire est le déracinement. En effet, chez nombre d'individus, en moyenne des garçons plutôt jeunes et bien diplômés, la

fanatisation survient lorsqu'ils quittent leur pays d'origine de confession musulmane et qu'ils tentent « leur chance » dans un pays occidental. Ils peuvent, d'une part, être alors stupéfaits de ce qu'ils voient, comme le fut Sayyid Qutb, l'un des maîtres à penser du mouvement des Frères musulmans, qui, revenu d'un voyage aux États-Unis, écrit en 1952 *The America I Saw* où il dépeint un pays corrompu, décadent, permissif, avec lequel il ne peut y avoir bientôt qu'une guerre totale. D'autre part (et surtout) ils ne retrouveront probablement pas le statut social qui était le leur dans leur pays d'origine. On se souvient, en effet, que ces populations ont souvent un niveau de diplôme supérieur à la moyenne nationale. Dès lors, elles nourriront un sentiment de déclassement et de frustration qui sera la conséquence de l'écart entre ce à quoi elles pensent avoir droit, ce à quoi elles avaient rêvé en migrant vers l'Occident *et* ce qu'elles obtiennent en réalité. L'Occident paye ici un prix élevé pour les rêves qu'il suscite. Cet écart, beaucoup arrivent à le surmonter sans trop de difficultés, mais certains ne parviennent à le faire qu'en adoptant une vision simpliste du monde, le considérant comme dément et corrompu, un monde à redresser. Leur déclassement est désormais supportable en ce qu'il devient une grandeur et une preuve de la perversité des sociétés occidentales.

Si ce phénomène de frustration est particulièrement probant dans ces populations qui sont confrontées à des dilemmes identitaires, il peut rendre compte aussi d'autres formes d'extrémisme, attendu que celui-ci propose toujours une nouvelle virginité à celui qui s'y abandonne, comme l'avait bien vu Arendt (1972, p. 79-80) dans ses réflexions sur le totalitarisme : « Les mouvements totalitaires suscitent un

monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité humaine, satisfait les besoins de l'esprit humain ; dans ce monde, par la seule vertu de l'imagination, les masses déracinées se sentent chez elles et se voient épargner les coups incessants que la vie réelle et les expériences réelles infligent aux êtres humains. » Comme les spécialistes de ces mouvements le savent bien, ces quelques lignes d'Arendt pourraient servir à décrire certains aspects des groupes sectaires où d'aucuns trouvent un espace pour construire une nouvelle identité, une sorte de deuxième chance. Ces groupes proposent aux individus qui y adhèrent des microsociétés où les cartes sont redistribuées, où il est possible d'espérer de nouveau accéder à un statut conforme à ses attentes. Comme l'expliquent bien Fournier et Monroy (1999, p. 58), « les gourous incarnent la révolte fondamentale contre le sort qui nous est réservé. Ils permettent tous les raccourcis, ils donnent une seconde chance de réussir là où on a échoué, ils rendent la possibilité de devenir "quelqu'un d'important". Selon les cas, cette seconde chance est la chance de progresser dans un monde professionnel de plus en plus bloqué, chance d'étudier "autrement" qu'à l'école ou à l'université, si on n'a pas reçu la carrière escomptée, chance de "guérir" alors que la médecine officielle vous condamne, chance d'exercer des responsabilités et des tâches de direction quand la vie vous cantonne à des tâches d'exécution ».

D'une certaine façon, on trouve sans peine ce thème dans l'enquête que j'ai déjà évoquée et qui portait sur des individus s'adonnant à une forme de passion extrême. Pour n'en citer qu'un exemple, Marie, admiratrice radicale de l'actrice américaine Marilyn Monroe, explique : « Ma passion pour

Marilyn pour moi a été comme une seconde naissance. Avec ma famille, j'avais un lourd passif, beaucoup de déceptions, vraiment triste... Elle, elle ne m'a jamais déçue, c'est comme ma meilleure amie, je sais que beaucoup trouvent ça un peu... *(elle fait un geste de la main indiquant qu'on la pense folle)*. C'est vrai que je lui consacre tout mon temps libre et une bonne partie de mon argent, mais franchement j'y gagne, mais complètement ! Je ne suis pas la seule, c'est quand même une dame, Marilyn, tout le monde sait qui c'est, Marilyn Monroe. Eh bien moi, dans ce petit monde-là, je suis quelqu'un. Les gens qui admirent Marilyn comme moi me connaissent. Dans ce monde-là, qui moi m'importe, je suis assez respectée parce que j'ai quelques pièces... je suis vraiment forte, vous pouvez me croire, en ce qui concerne son parcours, tout. Je sais des choses sur elle que la plupart des gens ignorent, même ceux qui sont intéressés. Alors je reçois souvent des lettres pour des aides, etc. Bien moi, je me sens importante. »

Ce qui fait que le thème de la frustration est si déterminant pour notre sujet, c'est que notre époque contemporaine a toutes les chances de susciter des vocations, des ambitions qui seront, en moyenne, nécessairement déçues. À ce titre, il se pourrait que la pensée extrême, loin d'être un ersatz d'idéologies et de manières d'être d'un autre âge, soit une expression particulièrement représentative de la modernité. C'est que, pour en revenir à présent à Tocqueville, les sociétés démocratiques sont des sociétés qui engendrent, *par nature*, un taux de frustration supérieur à tous les autres systèmes sociaux. Pourquoi ? En raison des principes sur lesquels elles sont fondées : récompense du mérite et revendication de l'égalité de tous. Le magistrat et historien français fut le premier à

observer cette conséquence paradoxale de la vie dans les sociétés démocratiques. Il parcourut pour cela, dans les années 1830, la jeune République américaine et constata que l'âme de ses citoyens, qui n'avaient pas beaucoup à se plaindre de leurs conditions matérielles, était atteinte d'un mal étrange, une forme de mélancolie fondée sur l'injonction paradoxale de l'ambition et de l'insatisfaction. C'est que, contrairement aux sociétés traditionnelles, le destin de chacun est ouvert. Nul ne peut savoir s'il sera destiné à la réussite économique ou à la déchéance, par conséquent il est permis à tous d'espérer. Parce que les citoyens de ces systèmes politiques revendiquent l'égalité, ils sont plus enclins, plus que partout ailleurs, à mesurer les différences qui les séparent des autres et en particulier des mieux pourvus qu'eux. Le sentiment d'avoir le droit d'obtenir les mêmes choses que les autres et l'envie d'en avoir un peu plus qu'eux malgré tout constituent deux invariants de l'équation de la frustration. On ne saurait mieux le dire que Tocqueville (1992, p. 650-651) lui-même : « Quand toutes les prérogatives de naissance et de fortune sont détruites, que toutes les professions sont ouvertes à tous, et qu'on peut parvenir de soi-même au sommet de chacune d'elles, une carrière immense et aisée semble s'ouvrir devant l'ambition des hommes et ils se figurent volontiers qu'ils sont appelés à des grandes destinées. Mais c'est là une vue erronée que l'expérience corrige tous les jours [...]. Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent [...]. C'est à ces causes qu'il faut attribuer la mélancolie singulière que les habitants des sociétés démocratiques font souvent voir au sein de leur abondance. »

Les principes démocratiques insufflent des rêves de succès que, inévitablement, seuls certains pourront réaliser. La plupart d'entre nous renoncent progressivement à ces rêves de grandeur pour composer avec la réalité. Dans l'immense foule démocratique, cependant, on trouvera toujours quelques individus plus pugnaces que les autres, âpres au gain de la reconnaissance et qui n'auront pas rencontré, dans la première partie de leur existence, le succès auquel ils croient avoir droit. Leur vie leur paraîtra ennuyeuse, ils auront le sentiment intime qu'ils méritent mieux que ce qu'ils ont. Ils ambitionneront tout autre chose. Ce sentiment peut alors se convertir en un mépris du monde matériel qui les a tant déçus, lequel rend attractives les croyances en l'existence d'un monde autre, supérieur à celui des illusions terrestres, consolateur et prometteur de succès bien plus consistants.

Ce que je vais écrire à présent est franchement spéculatif, mais ouvre une hypothèse qui me paraît intéressante. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre « Les extrémistes sont-ils fous ? », une des caractéristiques de ces populations, quelle qu'elles soient, est leur niveau d'études souvent supérieur à la moyenne. Ce niveau d'études indique sans doute un niveau d'aspiration important. Il est tout à fait naturel d'indexer ses espoirs professionnels sur la réussite que nous avons pu rencontrer dans notre parcours scolaire. Cependant, il est à présent parfaitement établi que la démocratisation de l'enseignement a provoqué une dévaluation des diplômes. Donc, on a, avec les sentiments les plus honorables qui soient, ouvert la boîte de Pandore de l'ambition démocratique, sans se préoccuper des effets pervers que cette situation allait créer. Or, de la même façon qu'après une période de prospérité



suivie d'une forte crise les anticipations individuelles sont désindexées de la réalité, et trop optimistes pour tout dire, l'accession à un bon niveau d'études conduit les individus à produire des anticipations et des désirs de reconnaissance probablement supérieurs à ce que leur vie pourra leur offrir. En effet, la massification de l'enseignement supérieur et l'augmentation du taux de diplôme dans les sociétés démocratiques n'accroissent pas mécaniquement la proportion de professions ou de positions sociales prestigieuses. On augmente donc le taux d'aspiration sans faire varier beaucoup celui des satisfactions. L'équation aboutit à un taux de frustration optimal, qui est d'autant plus inévitable que l'aspiration pour la distinction est toujours relative, ce qui signifie qu'il ne nous suffit pas d'obtenir beaucoup pour être heureux, mais surtout d'obtenir *un peu plus que les autres*. Ainsi, même si le nombre de professions prestigieuses augmentait beaucoup, cela n'aurait pas d'influence sur ce taux de frustration. Il y a même une contradiction dans les termes : une position sociale ne peut devenir courante et prestigieuse tout à la fois. C'est pourquoi ils ont tort les enseignants qui demandent une revalorisation symbolique de leur profession en même temps qu'une augmentation du nombre de postes.

Je le répète, pour beaucoup, cette frustration constitue une plaie qui cicatrise facilement (elle peut s'oublier dans le meilleur des cas ou se transformer en amertume et prise d'antidépresseurs), mais dans d'autres, elle conduira l'individu à un processus de redéfinition de son identité et de ses priorités. Or, la pensée extrême offre justement, sur le marché cognitif, un produit très concurrentiel qui prétend rendre ce genre de services.

L'impression d'avoir été trahi peut facilement se convertir chez l'individu en l'idée qu'il avait jusque-là perdu de vue l'essentiel dans sa splendide simplicité. En changeant d'objet d'intérêt, la frustration s'évaporerait, car dans ce nouveau monde auquel ils accèdent, la hiérarchie des valeurs est tout à fait différente, comme si, en se radicalisant, les individus s'offraient des saturnales, anciennes fêtes romaines où les maîtres devenaient les esclaves et les esclaves les maîtres.

Malgré son caractère tout aussi spéculatif que ce qui précède, je ne peux pas ne pas être fasciné par l'idée que ce sentiment de frustration expliquerait aussi le parcours d'un certain nombre de gourous de sectes. La facilité avec laquelle on trouve des gourous de sectes qui, avant d'avoir entamé leurs carrières de prophète, ont tenté de percer dans le show business est fascinante. C'est le cas de Vernon Wayne Howell (David Koresh), le leader de la secte des davidiens qui affronta le FBI en février 1993, près de Waco au Texas. On se souvient que cet affrontement se solda par un incendie dramatique faisant quatre-vingt-six morts, mais l'on sait moins que le gourou de cette secte avait, en 1988, tenté sa chance à Hollywood et dans la chanson. Par ailleurs, le grand maître de la scientologie n'avait-il pas lui-même entamé une carrière d'écrivain, avant de se lancer dans sa lucrative entreprise sectaire ? On pourrait rapporter d'autres exemples, comme celui de Raël, chanteur raté qui eut tout de même l'opportunité de faire quelques 45 tours. C'est aussi une carrière dans la chanson, mais avec un peu plus de succès (notamment avec le titre *Little Mary Sunshine*), qu'approcha Marshall Herff Applewhite, l'un des deux mentors de la secte californienne suicidaire Heaven's Gate.

Certains autres faits, que l'on peut qualifier sans mal d'extrémistes, paraissent avoir aussi été inspirés par la frustration et/ou le désir d'accès à la notoriété. Il faudrait faire une étude sérieuse et exhaustive, mais même un regard superficiel jeté sur un certain nombre de faits divers dramatiques rend ce fait manifeste.

D'une certaine façon, Richard Durn ressemble à certains extrémistes islamistes. Il a un haut niveau d'études (titulaire d'une maîtrise de sciences politiques et d'une licence d'histoire), il a participé à des actions humanitaires en ex-Yougoslavie et à diverses manifestations altermondialistes. À trente-trois ans, il est un citoyen accompli de la société que je nommerai plus bas, en m'en expliquant, *de Tantale* : sans emploi, RMiste, il vit toujours chez sa mère. Il était militant écologiste, ex-membre du Parti socialiste et également trésorier de la Ligue des droits de l'homme de Nanterre depuis la fin de l'année 2001. Son entrée dans l'extrémisme meurtrier, le soir du 26 mars 2002 où, après avoir écouté, dans les gradins, les délibérés du conseil municipal de Nanterre, il descend dans la salle du conseil et ouvre le feu contre les élus, faisant huit morts et dix-neuf blessés (dont quatorze grièvement), est-elle l'expression d'une radicalisation par frustration ? Si l'on en croit le propre témoignage que Durn prit soin de laisser avant sa mort (il se défenestra du quatrième étage de l'immeuble du quai des Orfèvres à Paris lors de sa garde à vue), on a des raisons de le croire. En effet, il y déclare dans une lettre-testament envoyée à une amie : « Puisque j'étais devenu un mort vivant par ma seule volonté, je décidai d'en finir en tuant une mini-élite locale qui était le symbole et qui était les leaders et décideurs dans une ville que j'ai toujours exécrée... Je vais

devenir un serial killer, un forcené qui tue. Pourquoi ? Parce que le frustré que je suis ne veut pas mourir seul, alors que j'ai eu une vie de merde, je veux me sentir une fois puissant et libre. »

Cette frustration est une morsure d'autant plus cruelle que Durn, militant, engagé dans le monde associatif, s'était sans doute conçu un destin imaginaire bien différent. D'ailleurs, un autre élément de son témoignage donne à son geste des accents dostoïevskiens lorsque, tel le Raskolnikov de *Crime et châtiment* invoquant les mânes de Napoléon pour donner de la grandeur à son acte meurtrier, il écrit espérer être « à la hauteur d'un Ben Laden, d'un Milosevic, d'un Pol Pot, d'un Hitler ou d'un Staline ».

Cho Seung-hui, l'étudiant sud-coréen de vingt-trois ans auteur d'un carnage (trente-deux morts) le 16 avril 2007 à l'université Virginia Tech aux États-Unis, ne se référait pas à d'aussi célèbres prédécesseurs. En revanche, il a pris soin de s'assurer une notoriété *post mortem* en postant, le jour même où il s'apprêtait à tuer une trentaine de personnes par arme à feu, un paquet à la chaîne de télévision NBC comportant vingt-sept mini-vidéos, quarante-trois photos et un texte revendiquant et justifiant son acte. Qu'apprend-on grâce à ce document ? Pas grand-chose à vrai dire, si ce n'est que Cho Seung-hui était un étudiant expatrié, choqué par l'aisance matérielle des citoyens d'un pays dans lequel il avait décidé de faire ses études, frustré de ne pouvoir en goûter. Lui aussi prétend, par avance, ne pas être responsable de son acte et s'en remet à une violence symbolique qui lui aurait été faite : « Vous m'avez poussé dans mes derniers retranchements, explique-t-il dans ce document, et ne m'avez pas laissé le

choix. Vous aviez des centaines de milliards de possibilités et de moyens d'éviter ce jour. Mais vous avez décidé de verser mon sang. Vous m'avez poussé dans mes derniers retranchements et ne m'avez pas laissé le choix. C'était votre décision. Maintenant vous avez du sang sur les mains qui ne partira jamais [...]. Vous aviez tout ce que vous vouliez, poursuit-il comme explication ultime, vos Mercedes, votre vodka et votre Cognac, votre or et vos colliers. »

Chez lui sont intriqués à la fois le sentiment de frustration que je décrivais et le désir de donner toute la publicité nécessaire à son acte. Même si elle ne touche heureusement que de rares esprits, cette dérive extrémiste paraît une fois de plus une solution pour réunifier par la vengeance purificatrice un moi tiraillé entre la frustration de ne point posséder un objet désiré et le mépris paradoxal qu'on choisit d'afficher pour ceux qui le possèdent.

L'objet de la frustration de Maxime Brunerie, auteur, le 14 juillet 2002, d'une tentative manquée d'assassinat sur Jacques Chirac, alors président de la République française, ne paraît pas avoir été le même que celui de Cho Seung-hui. Extrémiste, Brunerie l'était avant de commettre son geste criminel. Membre de la droite française la plus radicale (Unité radicale, PNFE...), il participe à la diffusion de la culture néofasciste en France. Il a vingt-cinq ans lorsqu'il décide de commettre ce qu'il croit être un coup d'éclat. On sait de lui qu'il n'avait pas de vie sentimentale et qu'il avait l'impression d'avoir fait le tour de l'action politique traditionnelle. Si ce jour de fête nationale il cache une carabine 22 long rifle dans un étui à guitare, c'est, de sa propre confession, moins pour tuer le président français que pour connaître son heure de

gloire. Il avertit d'ailleurs ses camarades sur un forum Internet (Combat 18) : « Regardez la télévision dimanche, la star ce sera moi. » Il a d'ailleurs déclaré lors de son procès que Jean-Marie Le Pen eût constitué une meilleure cible. Ce procès, où il dut subir un examen psychiatrique, a permis de mettre au jour les motivations fondamentales de Brunerie, le pourquoi de son acte extrême : la frustration que lui inspirait sa vie personnelle devait pouvoir être compensée par un acte grand et héroïque. Dans son scénario imaginaire, Brunerie, après avoir débarrassé la France de son président, était abattu de façon glorieuse par une unité du GIGN.

L'analyse systématique des motivations de quelques forcenés assassins ou tentant de l'être pourrait être intéressante, mais nous n'avons pas toujours accès à leurs témoignages. Le plus souvent parce qu'ils se donnent la mort sans prendre autant soin que ceux que je viens d'évoquer d'assurer la publicité de leur acte. Ceux qui le font, en revanche, m'offrent de tester et de confirmer l'hypothèse selon laquelle le sentiment de frustration, inhérent aux sociétés démocratiques, est de nature à susciter la radicalisation de certains esprits. Mark David Chapman, connu pour avoir assassiné John Lennon, membre du célèbre groupe des Beatles, est un assez bon exemple de ces cohortes d'individus cherchant à dépasser leur sentiment d'échec par des rêves de notoriété. Seulement, David Chapman choisit une voie meurtrière pour exprimer son désarroi. En 1980, vers 23 heures, il tire à cinq reprises sur John Lennon devant sa résidence new-yorkaise, au coin de la 72<sup>e</sup> Rue, ne lui laissant aucune chance. On dit qu'il avait beaucoup admiré le chanteur et avait fini par être profondément déçu par son hypocrisie (alors qu'il condamnait

la pauvreté dans le monde, il vivait dans l'opulence, par exemple). On affirme encore que David Chapman, vexé que la vedette lui refuse un autographe, aurait décidé de se venger en l'assassinant. L'histoire paraît être plus complexe que cela en réalité. Il semble que Chapman ait fomenté depuis longtemps cet assassinat et failli le commettre à plusieurs reprises. Cela affaiblit la thèse du fan contrarié de se voir refuser un autographe. En fait, explique le meurtrier lui-même à l'occasion de ses demandes de remise en liberté toujours rejetées à ce jour, il était obsédé par son échec personnel. Et pour faire échec à son sentiment d'indignité, il avait décidé d'assassiner Lennon afin d'obtenir gloire et notoriété...

Dans tous ces cas, la frustration et le désir de reconnaissance forment un mélange détonant. Une des grandes passions inédites de notre temps démocratique est cette appétence pour la notoriété, qui semble l'emporter parfois sur celle de la réussite économique. Cette passion pour la notoriété prend souvent la forme d'une vocation artistique car, comme l'explique Lipovetsky (2008, p. 50), « chacun veut être reconnu dans son authenticité. La vocation d'artiste est un moyen possible, et plus généreux que l'individualisme proposé par le *golden boy* ou le consommateur ». Cette progression de la vocation artistique dans les démocraties est tangible notamment en France où, entre 1990 et 2005, le nombre de professionnels de la culture (plasticiens, acteurs de spectacles vivants, auteurs...) a augmenté de 38 % selon les chiffres de l'INSEE.

L'accès à la notoriété, que ce soit dans le domaine de la chanson, du cinéma, du sport, etc., a longtemps paru opaque. Cette opacité constituait l'un des meilleurs filtres qui soient

pour les ambitions de beaucoup. Il est tout à fait naturel d'avoir rêvé d'être un jour admiré par les autres. Mais la probabilité de l'être est très faible et c'est, entre autres choses, ce que la maturité nous permet de connaître et d'accepter. Ce renoncement est d'autant plus aisé que les voies qui mènent à la notoriété sont mal connues. Or, cette opacité est mise à mal par l'intérêt presque général pour le parcours de ceux que l'on nomme désormais des *people*. En exposant de plus en plus souvent, et au plus grand nombre, la façon qu'elles ont eue de surmonter les obstacles et de devenir ce qu'elles sont devenues, les personnalités célèbres de notre temps rendent leur expérience plus familière. Celle-ci, perdant de son exceptionnalité, devient imitable. Ce sentiment est encore renforcé par le fait qu'une cohorte non négligeable de ces *people*, en particulier dans le domaine de la chanson, est issue des émissions de télé-réalité, dont l'une des conséquences les plus évidentes est de rendre transparente cette accession à la notoriété. Ces émissions accréditent par ailleurs l'idée, qui telle une prophétie autoréalisatrice devient vraie dans ses conséquences, selon laquelle aucune compétence particulière n'est réclamée au seuil de l'adoration collective. Si l'on ajoute à cela que l'accession de tous à des moyens techniques qui permettent de toucher le plus grand nombre comme les blogs sur Internet fourbit encore les armes des promesses qui ne pourront être tenues, on a des raisons de croire que le taux de frustration collective a des chances de progresser encore. De nouvelles notions, comme « sous-célébrité » ou « micro-célébrité », sont en train de naître qui disent beaucoup du tâtonnement des commentateurs, témoins d'un phénomène véritablement nouveau. Par exemple, avec plus de 40 millions de visiteurs par mois et 1,5 milliard de pages vues,



Dailymotion concurrence sérieusement les médias les plus importants. Son objet ? Il propose à chacun de mettre des vidéos à disposition. Elles sont la plupart du temps anecdotiques, mais certaines d'entre elles font le tour du monde et assurent, de façon plus ou moins inattendue, une notoriété provisoire à un individu. Des millions d'internautes ont aussi leur page MySpace qui permet à toutes les âmes d'artiste de proposer leurs œuvres en ligne. Cela fait beaucoup de vocations d'artiste pour peu de reconnaissance potentielle. Et que dire de son concurrent, Facebook, qui comptait, en 2007, 34 millions d'utilisateurs et 100 000 nouveaux adhérents chaque semaine ?

Dans un système où trop de gens se sentent éligibles sans que le nombre d'élus augmente, on doit s'attendre à observer les conséquences malheureuses que l'amertume partagée ne peut manquer de produire.

Tout se passe comme si, à bien des égards, le destin des démocraties était de devenir des sociétés de Tantale. Comme ce malheureux personnage de la mythologie grecque décrit par Homère, Ovide ou Virgile, qui, condamné aux enfers et consumé d'une soif et d'une faim brûlante, voyait se dérober à ses lèvres et l'eau de la rivière et les fruits de l'arbre qui auraient pu l'apaiser, certains de nos contemporains sont autorisés à contempler les atours de ce qu'ils croient être une vie de bonheur sans pouvoir les endosser.

Il n'est pas impensable que le phénomène de frustrations collectivement partagées, aussi ancien au moins que les sociétés démocratiques, puisse revêtir des formes nouvelles et sociopathiques dans les temps qui viennent. Une de ces

formes, ce qui rend notre sujet plus contemporain que jamais, pourrait précisément être celle de la radicalisation de certains esprits.

## *L'adhésion par révélation/dévoilement*

J'ai déjà insisté plus haut sur l'importance, pour le maintien de toute croyance, et plus encore pour celle des croyances extrêmes, du mécanisme de *biais de confirmation*, et sur le sentiment qu'ont parfois les croyants que le destin leur envoie des signes. De façon sans doute plus marginale que pour les autres modes d'adhésion, il arrive que certains esprits, déjà assez bien disposés, entrent dans un cycle de croyances extrêmes parce qu'ils sont frappés par une coïncidence, un événement heureux ou malheureux, qu'ils interprètent comme une injonction qui leur serait faite de s'engager plus avant sur la pente glissante d'une croyance qui va les isoler. Ce mode d'adhésion, je propose de le nommer adhésion par dévoilement ou par révélation, parce que c'est l'impression qu'auront les nouveaux convertis face à un événement qui va faire basculer leur vie.

Si l'on raisonne en simple statisticien, il est normal de voir se réaliser des événements tout à fait improbables si le nombre d'occurrences qui caractérisent le phénomène dont ils sont issus est très important. Personne ne s'étonnera, par exemple, de ce que chaque semaine, ou presque, il y ait un gagnant au loto de la Française des Jeux, malgré la faible probabilité de cocher les six bons numéros. C'est qu'en effet, chacun sait bien que, compte tenu des millions de grilles qui sont cochées de

façon hebdomadaire, le hasard réalise sans difficulté l'improbable. De la même façon, on ne devra pas s'étonner que, dans l'importante population de ceux qui se tiennent à la lisière de croyances extrêmes, on puisse trouver des individus qui rencontrent des faits hautement improbables (une guérison plus ou moins inattendue, par exemple). Seulement, pour le croyant qui ne voit pas la taille de l'échantillon duquel est issue son expérience, la réalisation d'un phénomène de ce genre n'est pas seulement improbable, elle est miraculeuse. Supposez, par exemple, qu'à la suite d'expérimentations dans un laboratoire universitaire cherchant à tester l'hypothèse de la présence, chez certains individus, de pouvoir de précognition, on réussisse à en trouver un, appelons-le monsieur P, qui prédise avec succès dix fois de suite le côté de la pièce qui est sorti dans un jeu de pile ou face. Si monsieur P était déjà convaincu de l'existence chez lui de ce genre de disposition, cette expérimentation lui apparaîtra sans doute comme une preuve irréfutable. Est-ce un simple hasard ? Monsieur P aura le sentiment qu'il faut être de mauvaise foi pour avancer une telle hypothèse. En effet, pourrait-il arguer, puisque la pièce était non truquée, il y avait environ 977 chances sur 1 000 000 d'obtenir un tel résultat, soit un peu moins de 1 chance sur 1 000. N'est-il pas raisonnable de supposer qu'il y a 999 chances sur 1 000 que ce soit la révélation d'un pouvoir « paranormal » et, dans ces conditions, de trancher en la faveur de cette hypothèse ? L'argument de monsieur P n'est pas stupide ni irrationnel, mais le fait de focaliser son jugement sur l'unicité de son expérience lui fait perdre de vue l'essentiel. La seule question à poser qui vaille à ceux qui ont mené l'expérimentation est de savoir combien de sujets s'y sont prêtés. Monsieur P sera sans doute alors surpris d'apprendre

qu'un millier de personnes ont participé à ces tests. Le fait que la foudre l'ait frappé inscrira sans doute durablement dans son esprit un sentiment d'exception, mais c'est un tort. Ainsi, l'événement est en effet improbable, mais il était issu d'un nombre de tentatives qui ne le fait pas sortir du cadre de ce qu'il est permis d'attendre du hasard. Comme monsieur P, un certain nombre d'individus, en particulier ceux qui sont en position d'attente cognitive parce qu'ils croient en l'existence de signes surnaturels, vont vivre des situations improbables qui les feront basculer dans une forme de croyance dont l'inconditionnalité devra beaucoup à ce qu'ils considéreront désormais comme une forme de miracle. Ces individus ressentiront même parfois ces événements comme des injonctions à s'engager. S'ils ne le font pas, pensent-ils, alors qu'ils ont été les témoins privilégiés d'un événement de ce genre, ils se montreront indignes du présent qui leur a été fait. L'impression d'avoir contracté une dette sera d'autant plus forte que l'événement en question aura été heureux. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la radicalisation de Majid, un individu incarcéré en France pour ses accointances avec Al-Qaïda : « J'ai eu un accident de voiture dans des circonstances assez compliquées. J'ai appelé Dieu à mon aide. J'ai promis d'arrêter de faire ce qui n'était pas *halal*. J'ai donc fait un pacte avec le Seigneur : je reviens dans le droit chemin et Il me sort de cette situation <sup>35</sup>. »

Quelquefois, cette radicalisation est le fait d'un effet de dévoilement qui n'implique pas directement la vie de l'apprenti extrémiste, mais suscite chez lui le sentiment qu'une vérité incorruptible vient de lui être révélée. L'un d'entre eux, par exemple, peut penser décrypter des vérités cachées dans les

livres sacrés, il peut encore être affecté par la mort d'un proche et prendre pleinement conscience de la finitude de la vie, il peut enfin être frappé par un événement international (par exemple, l'annulation des élections en Algérie alors que le FIS — Front islamique du salut — était en passe de prendre le pouvoir) qui lui révèle ce qu'il croit être un complot généralisé contre les musulmans. En réalité, ces événements fondateurs dans la fanatisation d'un esprit sont la plupart du temps précédés d'une montée en puissance progressive d'idées extrémistes, comme nous l'avons vu dans la section « Un escalier dont les premières marches sont toutes petites ». Il arrive fréquemment que ces deux processus soient encapsulés. L'abandon inconditionnel à une idée nécessite une sorte de catalyseur cognitif, un rôle que remplit précisément l'effet de dévoilement, le sentiment d'une révélation.

Je veux m'arrêter un instant sur un exemple bien connu de tous ceux qui fréquentent les textes classiques des sciences sociales, mais beaucoup moins du grand public. Cette histoire vraie est édifiante de bien des façons et très instructive pour qui veut se faire une idée des différentes facettes de la radicalisation par effet de dévoilement — c'est celle de Thomas et Daisy Armstrong, tirée du célèbre livre de Festinger, Riecken et Schachter, *L'Échec d'une prophétie*. Ce couple, originaire du Texas, dont l'homme était médecin, avait été impliqué dans des missions médicales et religieuses en Égypte pour le compte de l'une des grandes Églises protestantes libérales. Leur voyage africain dura cinq ans. De retour aux États-Unis, ils eurent bientôt le désir de reprendre leur mission en Égypte, mais en furent empêchés par le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Ils durent

attendre 1946 pour pouvoir la poursuivre. Malheureusement pour eux, les choses se gâtèrent en Égypte. Daisy Armstrong fut frappée par ce qu'elle appela « un effondrement nerveux » au cours duquel des cauchemars terribles, qu'elle ne parvenait pas à maîtriser, l'assaillaient. Ces cauchemars durèrent de longues semaines et l'affaiblirent tant physiquement que psychologiquement. Le couple ne parvenait pas à enrayer les effets de cette dépression, le repos, de courtes vacances, la prière même n'y faisaient rien. Ces visions nocturnes et effrayantes ne lâchèrent pas Mme Armstrong. Le couple décida alors — ils le firent d'autant plus facilement qu'ils étaient inspirés par une vision très religieuse du monde — que ces cauchemars avaient un sens, qu'ils étaient comme un message. Ils se mirent bientôt en devoir de les décrypter.

De retour aux États-Unis, ils puisèrent dans le marché du mysticisme, un peu à l'aveugle, toutes sortes d'idées, empruntant à l'hindouisme, à la Rose-Croix, au mouvement I AM animé par Guy Ballard, dit « Godfre Ray King »... Ils finirent, fatalement, par rencontrer le mythe des visiteurs extraterrestres qui, à cette époque aux États-Unis, est en pleine expansion.

En effet, le terme de « soucoupe volante » est apparu en 1947, le 25 juin très précisément, à la suite du curieux témoignage de Kenneth Arnold qui passionna les médias du monde entier. Ce riche industriel américain s'envola le 24 juin 1947, avec son avion personnel. Il survolait la chaîne des Cascades de l'État de Washington lorsqu'il aperçut neuf appareils volants. Ceux-ci l'intriguèrent immédiatement car ils avaient une drôle de forme : discoïdale à l'avant et triangulaire à l'arrière. Il prétendit les voir assez bien, mais ne put guère les suivre dans

la mesure où ces engins lui paraissaient voler à quelque 2 000 kilomètres-heure ! Kenneth Arnold eut le sentiment qu'ils rebondissaient dans l'atmosphère comme des « soucoupes » le feraient sur un lac. Le terme « soucoupe volante » était né, et avec lui, l'un des plus grands mythes du XX<sup>e</sup> siècle. Quelques années après cette observation, en 1952, commença, aux États-Unis, la première grande vague d'observations d'ovnis, suivie par d'autres — l'année 1954 fut, de ce point de vue, en France, un grand cru <sup>36</sup>.

Dans ce contexte, on peut dire qu'il était plus que probable, étant donné la recherche assidue des Armstrong, qu'ils finissent par rencontrer ce grand mythe du siècle.

Le docteur Armstrong fut particulièrement fasciné par cette mythologie. Il décida même d'aller rencontrer George Adamski, auteur d'un livre à succès, *Les soucoupes volantes ont débarqué*, en Californie où il habitait, non loin de l'endroit où, prétendait-il, il avait vu un Vénusien. Adamski avait inséré dans son livre les photographies qu'il avait faites des empreintes de ce visiteur extraterrestre. Il proposa, à la suite de leur entretien, un agrandissement de ces photos à Thomas Armstrong, lequel revint de Californie, convaincu de l'existence de visiteurs de l'espace. Cet agrandissement révélait une empreinte très complexe avec des entrelacements de motifs étranges. C'était le support rêvé pour se livrer à un exercice d'interprétation symbolique que Daisy Armstrong réalisa avec zèle durant de longues semaines. Elle crut alors trouver le sens de ces configurations énigmatiques. D'après Daisy, ces étranges motifs prophétisaient une terrible catastrophe : le continent nord-américain allait être inondé.

Ce désastre serait dû à la réémergence de deux continents célèbres dans l'imaginaire ésotérique : Mu et l'Atlantide.

Cette fable, pour extravagante qu'elle paraisse, illustre banalement un imaginaire en voie d'émergence populaire à cette époque. Les Armstrong ne sont rien d'autre que les témoins et les acteurs de la propagation d'un des grands mythes du XX<sup>e</sup> siècle que l'on a coutume d'appeler « le mythe des anciens astronautes » <sup>37</sup>. De quoi s'agit-il ? Cette fable moderne affirme que l'espèce humaine a été créée par les extraterrestres et qu'une connaissance initiale, aujourd'hui oubliée, a permis à nos ancêtres et à leurs alliés de l'espace de créer des bâtiments (la grande pyramide de Khéops, Tihuanaco, etc.) nécessitant des moyens technologiques importants. Les religions ne seraient que la retranscription confuse des bribes de souvenirs de ces événements, car les dieux évoqués par les textes sacrés ne seraient rien d'autre que nos lointains pères de l'espace. Mu ou l'Atlantide jouent dans cet imaginaire un rôle souvent central car ces continents étaient la terre d'élection de ces visiteurs extraterrestres *ou* de nos ancêtres qui avaient été initiés à la science de nos bienfaiteurs. La disparition de ces continents aurait permis l'amnésie de l'humanité concernant ses origines réelles.

Le mélange de mythes bibliques et d'une *subculture* « soucoupiste » ne doit donc pas étonner. Cette hybridation est en pleine expansion dans les années 50 aux États-Unis. Elle inspira bientôt toutes sortes de livres ou de fictions qui contribuèrent à la populariser un peu plus. On peut mentionner le célèbre texte d'Erich von Däniken, *Souvenirs du futur*, qui connut un succès planétaire (40 millions d'ouvrages



vendus), ceux de Robert Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, et de Bergier et Pauwels, *Le Matin des magiciens*, qui rencontrèrent aussi un large public, ou encore, plus tard, des films tels que *Star-gate* ou *Le Cinquième Élément*.

Pendant que les Armstrong décryptent le message des semelles vénusiennes, une certaine Marian Keech, habitant à 300 kilomètres de Collegeville où vit le couple, prétend être en communication, par le biais de l'écriture automatique <sup>38</sup>, avec des extraterrestres. Elle aussi a beaucoup tâtonné avant d'en arriver là, elle a fréquenté, comme eux, toutes sortes de groupes mystico-sectaires : le mouvement I AM, la scientologie, etc. Dès lors, il n'y a rien d'étonnant à ce que les Armstrong et Mme Keech partagent un certain imaginaire : ils ont rencontré les mêmes groupes. Le marché du mysticisme de l'époque n'est pas à ce point extensible que des personnes vivant dans le même pays et à quelques centaines de kilomètres l'une de l'autre ne puissent y rencontrer des idées très semblables. Marian Keech, dans un premier temps, ne parvient guère à intéresser son entourage avec ses messages extraterrestres. Son mari, en particulier, un homme très compréhensif, ne s'oppose pas à ses activités, mais il ne leur accorde manifestement aucune attention. La médium cherche donc à faire savoir qu'elle est l'élue d'une civilisation extraterrestre lointaine et notamment d'un certain Sananda, qui n'est autre que Jésus-Christ. Les messages qu'elle reçoit deviennent bientôt inquiétants puisqu'ils prennent une tournure apocalyptique. Elle s'en ouvre, lors d'une conférence sur les visiteurs extraterrestres, à l'orateur. C'est lui qui va servir d'intermédiaire entre le couple Armstrong et Marian

Keech. Là encore, cette rencontre n'est pas tout à fait la conséquence d'un hasard incompréhensible. Cependant, les trois protagonistes vont la considérer comme une extraordinaire coïncidence : quelque chose, une volonté supérieure a présidé à leur rencontre. Ils se préoccupent des mêmes choses au même moment et ils habitent deux villes assez proches, ils ont, en réalité, bénéficié d'un simple effet de réseau et pourtant ils vont être persuadés de vivre une sorte de révélation qui ne doit rien au hasard. Ce sentiment sera renforcé lorsqu'ils apprendront que la médium prétend avoir reçu un message disant qu'à Collegeville vivait « une enfant » qui avait besoin de son aide pour recevoir l'illumination spirituelle. Que les Armstrong ne soient pas « une enfant » n'a pas paru un obstacle à l'idée que cette prophétie venait de se réaliser. Cette enfant dont il était question, ce serait Mme Armstrong. Dès lors, le couple (autre dévoilement) trouvait une interprétation acceptable à l'« effondrement nerveux » qui avait frappé Mme Armstrong : les extraterrestres avaient tenté, sans succès, de communiquer avec elle. Comme elle n'était pas encore prête à recevoir ces messages, elle était tourmentée par des images inquiétantes qu'elle ne parvenait pas à interpréter.

Marian Keech dévoila bientôt au couple que Sananda avait de très mauvaises nouvelles pour les êtres humains. En effet, un déluge devait frapper le continent nord-américain, la nuit du 21 décembre qui marquerait le début d'une apocalypse sans précédent. Suivraient ensuite une purification de la Terre et la juste récompense des vertueux. À l'énoncé de cette prophétie, l'univers des Armstrong bascule : cette prophétie correspond en partie aux déductions que Daisy avait tirées des fameuses empreintes vénusiennes. Dès lors, le couple va sombrer dans

une croyance inconditionnelle et se vouer corps et âme au petit groupe qui va bientôt se constituer autour de Mme Keech et attendre la fin des temps. Il faut préciser que le docteur Armstrong va tout perdre dans cette affaire : sa dignité, sa respectabilité, dans la mesure où il va se livrer à un prosélytisme de moins en moins déontologique auprès de certains élèves du service de santé des étudiants de l'École normale de l'Est où il officie, et enfin, son emploi.

Le pauvre docteur Armstrong, le soir du 21 décembre, face aux démentis manifestes de la prophétie (aucun extraterrestre n'ayant pris la peine de se déplacer) refusa de céder devant la réalité et affirma : « J'ai dû faire un long voyage, j'ai abandonné à peu près tout. J'ai brisé tous les liens, j'ai brûlé tous les ponts, j'ai tourné le dos au monde, alors je ne peux pas me permettre de douter : je dois croire, il n'y a pas d'autre vérité. »

On le voit, une série de pseudo-révélations ont conduit le couple Armstrong et Marian Keech à se conforter les uns les autres dans une croyance extravagante. Leur conviction était sans doute due à leur désir de croire, mais aussi au fait qu'ils se sont laissés aller à donner un sens à d'insignifiantes coïncidences. La correspondance qui les a le plus frappés et qui a fait basculer les Armstrong dans la croyance extrême est celle de la ressemblance entre la prophétie de Marian Keech et les déductions de Daisy Armstrong. Si l'on y regarde d'un peu plus près, ces allégations sont dissemblables dans le détail, elles ne se ressemblent que sur les grands thèmes mobilisés : déluge, extraterrestre, apocalypse. Or, ces trois thèmes constituent une sorte de vulgate dans la subculture « soucoupiste » qui aboutit au mythe des anciens astronautes. Que la rencontre des trois

protagonistes ait servi au couple Armstrong à rationaliser la dépression nerveuse de Daisy n'a pas de quoi surprendre. Si l'on ajoute à cela le fait que Marian Keech a prétendu avoir reçu un message lui enjoignant de trouver « une enfant cherchant la lumière à Collegeville », on comprend comment le piège de l'adhésion par révélation s'est refermé sur eux. Certes, ils ont un peu forcé le hasard, mais c'est bien une interprétation malheureuse de celui-ci qui a contribué à détruire leur vie.

Lorsque vous êtes en quête de signes, ils finissent toujours par arriver. C'est une technique que maîtrisent très bien certaines sectes, une notion qu'elles ont intégrée dans leur mécanique prosélyte. Elles savent jouer des « signes », du sentiment d'élection que certains candidats-adeptes nourrissent, elles connaissent leurs pseudo-intuitions. Les voyants et tous les conférenciers en ésotérisme du monde maîtrisent très bien cela. Il suffit à l'un d'entre eux de dire, par exemple, qu'il sent que quelqu'un, dans la salle, aspire à l'élévation spirituelle mais se sent un peu perdu, pour que l'intégralité des auditeurs ou presque se sente intimement concernée. Plus subtil, ce conférencier peut affirmer que l'un d'entre eux va bientôt rencontrer la lumière, qu'il va faire la connaissance d'une personnalité forte qui le guidera. Là aussi, il ne prend pas beaucoup de risques. Ce pari a toutes les chances d'être gagnant car la personne qu'il désigne ne vient pas pour rien assister à une conférence sur la réincarnation ou la méditation transcendante. Si elle vient, c'est qu'elle est en quête d'une élévation spirituelle. Dès lors, il est plausible qu'elle ne s'arrête pas à cette conférence et fasse, comme Marian Keech ou les Armstrong, le tour d'une série de doctrines plus ou moins

mystiques, lesquelles sont défendues par des individus ayant généralement les caractéristiques mentionnées (une personnalité forte qui offrira de la guider). Le problème est que, lorsque la prédiction de tel ou tel conférencier sera confirmée, la chose pourra être perçue comme un signe plus qu'encourageant pour l'individu cherchant sincèrement une voie spirituelle.

C'est exactement ce qui est arrivé à Thierry Huguenin, miraculé des massacres de la secte de l'Ordre du Temple solaire qui firent soixante morts entre 1994 et 1995. Il quitta la secte juste à temps pour lui survivre et écrire un livre de témoignage (1995) qui nous dit mieux que nombre de commentaires de spécialistes des sectes la façon dont on y entre.

Thierry Huguenin avait voulu dans son enfance devenir pasteur, puis missionnaire laïque. Contrarié dans sa vocation, il avait finalement choisi le métier de prothésiste dentaire qui ne l'intéressait pas du tout. Désespéré par sa vie professionnelle, il aspire à la recherche spirituelle mais ne sait où chercher. Il sent qu'il mérite mieux que ce qu'il a. Jusque-là, son parcours le destine à une forme d'adhésion par frustration. Son réflexe ressemble alors à celui de beaucoup d'autres : il fait feu de tout bois, lit des livres, assiste à des conférences. Au cours de l'une d'elles, explique-t-il, le conférencier propose une réflexion pour « ouvrir les portes de l'esprit » des auditeurs. Huguenin a alors le sentiment que ce conférencier le fixe et l'invite du regard à prendre la parole et à faire état, devant l'assistance, de ses réflexions ésotériques. Impressionné d'abord, puis, prenant confiance, il cède au conférencier et explique sa quête spirituelle. Il s'entend dire qu'il va, dans un

avenir proche, faire preuve d'une « grande activité spirituelle » et rencontrer des « personnages importants ». Cette déclaration ébranle Huguenin, il l'a attendue toute sa vie. Le conférencier vient de mettre le doigt sur ce qui lui paraît être son destin. Peu de temps après, il fait une très mauvaise rencontre, celle de Jo Di Mambro, le leader de la secte de l'Ordre du Temple solaire. Huguenin insiste dans son récit sur le fait que, pour lui, le destin est une réalité concrète, la vie a un sens et « le hasard n'existe pas » (p. 75). Il est persuadé que les épreuves qu'il a traversées avant de rencontrer Jo Di Mambro ont un sens, qu'elles ne sont pas gratuites : « Mais je sais que ça ne suffit pas et que je dois également me mettre en situation d'entendre la réponse. D'où viendra-t-elle ? De nouveau, je suis à l'écoute » (p. 61). C'est cette disponibilité mentale qui va conduire Thierry Huguenin de Charybde en Scylla, pour quinze longues années dans les filets d'une secte particulièrement dangereuse. Ce groupe professait des croyances millénaristes, inspirées de théories sur la réincarnation et d'un fatras pseudo-templier.

Lorsque la quête de Thierry Huguenin rencontre le discours de Jo Di Mambro, le premier a le sentiment qu'il ne peut s'agir d'une coïncidence, c'est tout simplement une révélation. Mais le mieux est, encore une fois, de laisser la parole à l'ancien adepte (p. 86) : « Éclatée, chaotique, dispersée, ma vie, soudainement, s'engage sur une voie unique, celle qui rejoint l'éternité de mon âme, celle qu'ont tracée mes incarnations précédentes et que j'ai su redécouvrir. »

dans le groupe auquel il avait appartenu.

↵

2

Je cite de mémoire.

↵

3

Schlessser-Gamelin (1999, p. 127).

↵

4

Ce que je vais écrire à présent est le résultat d'une observation participante d'une année (1990-1991) sur la secte Sri Chinmoy et en particulier sur son antenne nancéienne, par Claus Nicolas, Louis Christelle et moi-même. Lors de cette enquête, de nombreux entretiens furent réalisés avec les disciples et certains dirigeants nationaux du groupe. Il va de soi que les développements et conclusions de ce passage n'engagent que moi.

↵

5

*Cf. Cult Awareness Network*, janvier 1988.

↵

6

*Cf. Karaté*, n° 136, mai 1987.

↵

7

*Cf. Daily Telegraph*, novembre 1988.

↵

8

C'est Harald Biskup qui précise, in *Kaluer Stadtanzeiger*, 16 mars 1985.

↵

9

James T. Arredy, in *The Wall Street Journal*, 13 janvier 1989.

↵

10

Un tas de blé reste un tas de blé même si on lui retire un grain. De la même façon, et pour les mêmes raisons, si on retire un grain de blé à ce tas, il reste un tas de blé, etc., de sorte qu'en poursuivant cette logique jusqu'à son terme, on peut aboutir à un tas qui n'est composé que d'un grain de blé ou même d'aucun grain de blé !

↵

11

Abgrall (1996).

↵

12

Cf. Khosrokhavar (2006, p. 36).

↵

13

Soixante-douze entretiens non directifs ont été réalisés durant cette période sans échantillonnage particulier. Ils ont été réalisés en Meurthe-et-Moselle, Moselle, Vosges, Haute-Marne auprès d'individus sacrifiant une part exorbitante de leur temps et/ou de leur argent à une activité généralement non lucrative. On retrouvait dans cette population : 24 collectionneurs (timbres, bouchons de champagne, pin's...), 8



*hard-gamers*, 20 fans de personnalités (chanteurs, acteurs de cinéma, présentateurs de télévision, sportifs), 4 individus pratiquant le tatouage extrême (couvrant plus de 50 % du corps), 4 individus pratiquant le piercing extrême (plus de 8 piercings dans des endroits visibles), 4 culturistes, 4 personnalités s'isolant de leurs concitoyens (soit en portant de façon permanente un costume : l'un d'entre eux revêt de façon semi-permanente un costume de chef indien par exemple, soit en vivant comme un ermite, dans une grotte ou un chalet dans les bois) et 4 individus s'abandonnant à une passion sportive hors norme (plus de deux heures de pratique quotidienne).

↩

14

Cité par Heinich (1998, p. 151).

↩

15

Grojnowski (1981).

↩

16

Voir par exemple Freeman et Thompson (1989).

↩

17

Fisher (1948).

↩

18

De ce point de vue, le cas d'Unabomber, de son vrai nom Theodore John Kaczynski, semble être franchement atypique. Bien qu'il revendique l'existence d'un groupe anarchiste, le F. C. (Fuck Computers ou Freedom Club), il semble qu'il ait

essentiellement agi tout seul pour dénoncer l'usage des nouvelles technologies en envoyant des colis piégés souvent à des scientifiques ou à des ingénieurs.

↩

19

Khosrokhavar (2006, p. 70).

↩

20

Voir sur ce point Fournier et Monroy (1999, p. 61).

↩

21

Cet extrait d'entretien est tiré de l'enquête réalisée en 1999-2000 mentionnée plus haut.

↩

22

Perez et Mugny (1987 et 1993).

↩

23

Par exemple, Lemieux (1998).

↩

24

Cf. Khosrokhavar (2006, p. 247).

↩

25

Cf. Joule et Beauvois (2002, p. 16) : « En somme, les gens se soumettent — ils font ce que d'aucuns ont décidé qu'ils fassent — mais ils se soumettent en toute liberté », et Joule et

Beauvois (1998).



26

Voir Cialdini (1985).



27

Cela indique les précautions avec lesquelles on doit utiliser la métaphore du marché cognitif et les limites mêmes de cette métaphore. Je mentionne quelques-unes des limites de cette métaphore utile dans Bronner (2003).



28

En revanche, en raison de la duplication indolore des produits cognitifs, la loi de la demande ne s'applique pas sur le marché cognitif. Le fait qu'il y ait cent ou mille demandeurs cognitifs sur le marché ne fera pas pour autant que le prix du produit s'envolera et qu'il sera plus onéreux, donc moins consommé.



29

Khosrokhavar (2006, p. 261).



30

*Ibid.*, p. 170.



31

*Ibid.*, p. 219.



32

Voir sur ce point Erner (2006).



33

Entretien avec Ousman, purgeant une longue peine pour avoir collaboré à deux groupes terroristes, Al-Qaïda et le GIA algérien, Khosrokhavar (2006, p. 130).



34

*Ibid.*, p. 131.



35

*Ibid.*, p. 180.



36

Pour ceux que cette énigme des vagues observations d'ovnis intrigue, je me permets de renvoyer au livre que nous avons écrit avec Guillaume Erner, *Manuel de nos folies ordinaires* (2006b).



37

Sur ce point, voir Stoczkowski (1999).



38

L'écriture automatique est une technique, utilisée notamment par les surréalistes, qui consiste à écrire des textes inspirés par notre seul inconscient ou, dans une autre interprétation, par des défunts et autres créatures extraordinaires. Il s'agit de se

mettre dans un état second, une sorte d'autohypnose, qui libérerait notre main, laquelle se mettrait à agir indépendamment de notre volonté.



### 3

## Résoudre l'énigme de la pensée extrême : le paradoxe de l'incommensurabilité mentale

### *L'extrémisme n'est pas une éclipse des convictions morales*

L'histoire de Phineas Gage est bien connue de tous ceux qui s'intéressent au cerveau humain et à son fonctionnement. Le 13 septembre 1848, cet ouvrier travaille sur un chantier de construction de chemins de fer dans le Vermont aux États-Unis. Sa tâche est délicate, il utilise de l'explosif et, ce jour-là, les choses vont mal tourner. Une détonation imprévue va projeter une barre d'acier de 6 kilos qui va traverser sa tête de part en part. Très précisément, cette barre fait 3,6 centimètres de diamètre et 1,1 mètre de long, elle pénètre par sa joue, détruisant une partie de sa mâchoire supérieure, passe sous son œil gauche et ressort par le haut du crâne, traversant littéralement son cerveau et l'endommageant irrémédiablement. Le plus invraisemblable est qu'il survécut à ce terrible accident. Sa convalescence fut longue, bien entendu, mais les médecins qui l'examinèrent considèrent qu'au printemps 1849 il avait recouvré toutes ses capacités physiques et intellectuelles. D'ailleurs, dès le mois de novembre 1848, il marchait normalement et prétendait n'avoir plus de maux de tête. Il avait perdu l'usage de son œil gauche et souffrait de paralysies faciales, mais cela paraissait être un

moindre mal compte tenu du traumatisme effroyable qu'il avait subi. Cette histoire pourrait presque être considérée comme miraculeuse si les choses n'avaient pas, finalement, assez mal tourné. En effet, Phineas Gage avait retrouvé sa normalité à un détail près : ses amis ne le reconnaissaient plus. Alors qu'il avait toujours été quelqu'un de compétent, d'affable et courtois, il était devenu grossier, agressif, arrogant et violent, en un mot incontrôlable. Ses amis dirent de lui qu'après son accident Phineas Gage n'était plus Phineas Gage. Il paraissait n'avoir aucun remords lorsqu'il commettait quelque exaction. Son nouveau comportement conduisit son employeur à le licencier, la légende dit qu'il finit par s'exhiber dans les fêtes foraines et acheva sa vie dans la misère.

Parce que son changement d'attitude est survenu peu après son terrible accident et parce que des neuroscientifiques <sup>1</sup> ont pu, en faisant des recherches sur son crâne, identifier les zones du cerveau qui avaient été lésées, on peut être assuré que l'amoralité de M. Gage est bien une sorte d'éclipse de ses convictions morales. Phineas Gage a bien perdu l'aptitude à respecter une certaine norme du bien et du mal. Dans ce genre de cas, on peut sans doute considérer l'individu comme partiellement irresponsable de ses actes parce que l'accident qu'il a subi a manifestement changé sa personnalité, que son comportement peut s'expliquer par des causes biologiques et que la possibilité que tout être humain a de manifester des rétrojugements (en l'occurrence ici dans le domaine du bien et du mal) a été, chez lui, considérablement affaiblie, voire annihilée.

Seulement, ce n'est pas du tout le cas des extrémistes que nous

études, pas même celui de ceux qui sacrifient des innocents à leur cause. Pour ce qu'on peut savoir d'eux, leur cerveau n'a pas subi de dommage de cet ordre et l'on ne peut même pas faire l'hypothèse coûteuse que leur socialisation primaire aurait fait d'eux des automates de la barbarie, car beaucoup ne rencontrent le fanatisme qu'assez tardivement dans leur parcours. Il ne faut pas énormément d'imagination pour supposer qu'en dehors de leur idéologie sociopathique, ils sont capables de s'indigner de choses qui indigneraient aussi Monsieur Tout-le-monde. Évidemment, comme nous l'avons vu plus haut, si l'on pouvait les supposer dépourvus de sens moral, l'énigme fondamentale que je veux résoudre ici trouverait sans peine une solution simple : s'ils sont capables de commettre des actes ignominieux, c'est parce qu'ils ne comprennent pas qu'ils font le mal. Resterait à résoudre la question de savoir comment ils peuvent accepter de sacrifier leurs biens les plus précieux (carrière, confort, vie personnelle et vie tout court) à leur cause, mais du moins, celle de l'immoralité de l'acte en lui-même ne serait guère mystérieuse. Il arrive parfois que les énigmes les plus complexes trouvent des solutions simples. Celles-ci, cependant, ne sont simples qu'une fois qu'on les connaît, ce qui doit nous inciter à la prudence quant aux suggestions de notre intuition qui croit tout connaître avant même de jeter un œil. Dans le cas présent, la solution de l'amoralité des auteurs des actes extrémistes permet, sans frais, de rendre compte intellectuellement d'actes qui nous paraissent incompréhensibles tant leurs conséquences sont moralement choquantes. En outre, face à l'abjection, l'hypothèse de l'amoralité de ceux qui la produisent est souvent commode. Elle permet de ne pas se sentir impliqué en tant



qu'observateur, parce qu'en déshumanisant l'acte, on lui retire la possibilité qu'il aurait d'être un miroir de la face la plus obscure de nous-mêmes.

L'hypothèse de l'amoralité des acteurs sociaux est parfois évoquée d'une autre façon, et avec d'autres intentions. Elle le fut, par exemple, lors de malheureux épisodes de viols collectifs à répétition que l'on a pris l'habitude de désigner par le terme « tournantes ». Les banlieues n'ont pas l'apanage des viols en bande, mais certains de ceux qui s'y sont déroulés ont ému l'opinion parce qu'ils étaient particulièrement odieux. Dans quelques cas, la victime avait à peine plus de dix ans et avait subi sur de longues périodes des dizaines de viols et d'actes de torture. Il ne s'agit pas de comparer les exactions de ces jeunes gens à ceux des extrémistes. En aucun cas ils ne me paraissent inspirés par un rapport inconditionnel à un idéal. Un point commun tout de même : les actions dont ils se rendent coupables les uns et les autres inspirent indignation et stupéfaction à l'homme ordinaire. Il me paraît fascinant de constater que, quels que soient les contextes politiques, les faits mettant en examen notre commune humanité déclenchent quelque chose comme un réflexe interprétatif. Ainsi, on a dit quelquefois que ces jeunes gens ne savaient pas qu'ils faisaient le mal <sup>2</sup>. Ils n'étaient pas en mesure de prendre conscience d'avoir enfreint et la loi et la morale. Conscients au moins de leurs intérêts, les violeurs relayèrent ces commentaires dans toutes les affaires de ce genre en affirmant, à l'unisson, qu'ils ne savaient pas qu'ils commettaient un viol. Certains prétendirent même que leur victime était consentante. On ne comprend pas très bien dans ce cas pourquoi ils se sentirent obligés d'organiser un système de menaces sur les proches

pour continuer de pouvoir jouir en toute impunité de leur proie. Pas conscients de faire le mal donc. C'était un argument qu'on entendait parfois de la bouche de ceux qui prétendaient les défendre. Leur idée était que ces jeunes n'étaient pas vraiment responsables de leurs actes, qu'il fallait tenir la société pour coupable. C'était là un système de défense assez curieux si l'on y réfléchit un instant. Un système qui avait l'avantage d'exhiber la belle humanité de l'avocat, mais assez peu celle des prévenus, qui étaient dépeints comme des êtres dépourvus de sens moral et de libre arbitre, agissant comme des animaux conditionnés par des réflexes sociaux. Étrange argument, donc, qui peut être entendu, après tout, mais qui contraint à répondre à une question un peu désagréable à poser. Comment réagiraient ces mêmes jeunes gens, qu'on suppose incapables de prendre conscience de la gravité de leurs actes, si d'autres faisaient subir les mêmes violences à des filles de leur famille ? Je serais prêt à reconnaître leur amoralité si, face à des exactions semblables, mais les impliquant comme victimes cette fois, ils restaient de marbre. Cela signifierait qu'ils ne jugent point le viol coupable, que sa condamnation ne fait pas partie de leurs systèmes de valeurs, en effet. Je crois qu'on peut faire sans mal le pari de l'hypothèse inverse. Ce n'est pas qu'ils méconnaissent le mal, c'est qu'ils se croient autorisés à le faire, ce qui, du point de vue de l'interprétation de la logique des acteurs impliqués, est considérablement différent.

De la même façon, le terroriste n'est pas devenu quelqu'un d'amoral, c'est même une extrême sensibilité à ce qu'il perçoit comme des injustices qui l'incite à franchir la ligne rouge, comme nous l'avons vu. Cette sensibilité l'autorise à enfreindre les règles de la morale ordinaire parce qu'il

considère qu'il existe des règles qui leur sont supérieures. Ce qui est, par exemple, bien résumé par le manuel de recrutement d'Al-Qaïda (p. 56-57) : « L'un des traits principaux des Moudjahidin est qu'ils ne reconnaissent pas les lois ni les lignes rouges. Ils ne les respectaient pas, n'en tenaient même pas compte. Toutes les lignes des Moudjahidin étaient vertes <sup>3</sup>. »

Que ce soit dans le cas des terroristes d'extrême gauche, d'extrême droite ou d'inspiration religieuse, que ce soit Richard Durn, Maxime Brunerie, ou Cho Seung-hui et tant d'autres, ce qui frappe, ce n'est jamais une forme d'insensibilité morale, mais au contraire une sensibilité exacerbée. Une sensibilité telle qu'elle ne paraît souffrir aucune comparaison, aucune compensation possible dans l'esprit de l'extrémiste le plus déterminé. C'est cette *incommensurabilité mentale* que nous devons tenter de décrire, car elle oppose à toute analyse un paradoxe solide. Avant de proposer une solution à ce paradoxe, il faut en poser les termes correctement, ce qui revient à rappeler quelques banalités sur la concurrence intra-individuelle, c'est-à-dire la *commensurabilité mentale*, qui est une réalité que chacun peut plus facilement appréhender.

## *La concurrence intra-individuelle*

Après des mois d'un âpre débat, les parlementaires indonésiens ont pris, en octobre 2008, une décision très importante pour le pays. L'option qu'ils ont choisie n'allait pas de soi, mais, en leur âme et conscience, les députés du plus grand pays

musulman du monde ont majoritairement repoussé l'interdiction du port du bikini en bord de mer dans certaines stations balnéaires (notamment Bali). Malgré l'intransigeance religieuse affichée en Indonésie et le fait que le port d'un tel vêtement soit rigoureusement contraire aux règles coraniques, les parlementaires ont considéré que les 5 milliards de dollars générés par l'industrie du tourisme dans ce pays ne pouvaient pas être mis en péril par une disposition légale, même si elle exprimait une adhésion forte à des valeurs partagées. La conclusion évidente de cette anecdote politique est que la majorité des députés, qui choisit de ne pas faire perdre au pays la manne financière du tourisme, n'adhérait pas de façon inconditionnelle aux injonctions religieuses au point de perdre le sens de l'intérêt de son pays. Une autre est que, même dans des conditions très particulières, les valeurs et les intérêts peuvent entrer en concurrence hostile : lorsque ceux-ci sont trop importants, ils peuvent être préférés à la défense de celles-là. Le fait qu'il puisse y avoir un débat (ici parlementaire) et des hésitations montre que les valeurs et les intérêts sont assez souvent *commensurables*, qu'il y a, dans l'esprit de celui qui délibère, une *évaluation comparative* (qui n'a pas besoin d'être clairement consciente).

La mise en balance des intérêts et des valeurs est un phénomène banal (que l'on désigne habituellement, sous ses formes socialement condamnées, par le terme de *corruption*). C'est, par exemple encore, le jeune homme qui hésite à céder sa place dans les transports en commun à une personne âgée au prétexte qu'il se sent fatigué. Pourtant, il adhère à l'idée qu'un jeune homme en pleine possession de ses moyens doit céder sa place à une vieille dame. Son hésitation est la

conséquence de ce qu'en cette situation il lui en coûte quelque chose car il a passé sa nuit à danser. Habituellement, il n'hésiterait pas beaucoup, mais aujourd'hui le coût de l'abandon de sa place lui paraît prohibitif. Intérêts et valeurs se concurrencent dans son esprit.

L'acception ample de la corruption comme une mise en balance entre les valeurs et les intérêts ne recouvre pas toutes les situations de concurrences cognitives intra-individuelles. Il arrive, en effet, que nous soyons confrontés à des situations dilemmatiques d'un point de vue moral, c'est-à-dire qui organisent une concurrence entre deux valeurs auxquelles nous adhérons. Les tragédies mettent souvent en scène ce genre de conflits intra-individuels. Mais il n'est pas besoin d'invoquer Corneille, Shakespeare ou Sophocle pour rencontrer de telles situations. Elles sont finalement assez banales. Supposez, par exemple, que vous soyez, à votre corps défendant, témoins des infidélités de l'une ou l'autre des parties d'un couple dont vous vous sentez un ami très proche. Que faire ? Devez-vous conserver le secret par respect pour la quiétude de ce couple et pour la confiance que le fautif ou la fautive vous accorde ? Ou, au contraire, devez-vous, par loyauté, faire l'aveu de ce lourd secret à celui ou celle qui est trompé ? Dans ce type de situations, le choix peut être très différent selon les individus, il dépend de nombreux facteurs sans doute, mais il indique tout de même une forme de rapport de force entre les deux valeurs qui entrent en concurrence. La décision révélera, à un moment précis, quelque chose de la hiérarchie des valeurs de celui qui la prend. Que le choix soit difficile à faire, que la concurrence soit particulièrement vive entre les valeurs impliquées indique leur proximité dans l'esprit du celui qui est

confronté au dilemme. À l'inverse, certaines situations de concurrence entre valeurs ne nous font pas beaucoup hésiter. Pour reprendre un exemple que j'ai déjà utilisé, personne ne songerait à dire qu'un héros cachant durant la Seconde Guerre mondiale des individus recherchés par la Gestapo et refusant d'en faire l'aveu est un individu ne respectant pas le principe de vérité. Bien entendu, il est conduit à mentir et il trouve sans doute, lui aussi, que mentir n'est pas une bonne chose. Seulement, il adhère beaucoup plus inconditionnellement à une autre valeur : celle de sauver des vies innocentes. Lorsque, dans la situation présente, respect de la vérité et respect de la vie entrent en concurrence, il ne lui faut pas beaucoup de temps pour trancher en faveur de la seconde. Pour faire un bref écho à l'introduction de cette section, je soulignerai que si cet individu enfreint sans hésitation une valeur à laquelle il peut par ailleurs continuer à adhérer (mentir est mal) ce n'est pas parce que, soudainement, il est frappé d'une forme de cécité morale. La rapidité de sa décision indique seulement une forme d'incommensurabilité entre les deux valeurs impliquées par la situation. On pourrait même dire qu'il s'agit à peine d'une décision dans la mesure où le rapport de force entre les deux enjeux moraux est si déséquilibré qu'il ne nécessite pas d'arbitrage pleinement conscient.

Cette concurrence intra-individuelle peut prendre encore d'autres formes. Nous en avons vu un exemple avec l'expérience de Solomon Asch sur le conformisme dans la section « Enfermé dans un oligopole cognitif : l'adhésion par transmission ». Les sujets du test d'Asch devaient choisir entre deux solutions entrant en concurrence dans leur esprit parce qu'elles étaient soutenues, l'une et l'autre, par de bonnes

raisons. Cette expérience met en concurrence deux énoncés prétendant être vrais, ce qui nous éloigne un peu de notre sujet mais implique un thème très important pour notre problématique, celui du libre arbitre et de ses conditions mêmes d'expression. On a coutume de dire que le libre arbitre est la possibilité qu'a un individu de faire un *choix*. Je ne conteste pas cette vision des choses, mais j'en inverserais volontiers les termes en disant que le libre arbitre est la conséquence de ce que l'espèce humaine est capable de considérer *en même temps* deux options contraires ou même contradictoires. Cette aptitude, qui rend nécessaire l'existence d'une instance d'arbitrage, est souvent négligée par nombre de commentateurs. C'est qu'on ne peut observer à l'œil nu cette concurrence intra-individuelle et qu'on observe très bien, en revanche, les décisions d'agir ou de ne pas agir d'un individu. Il est tentant, dès lors, de voir ces décisions comme le résultat de mécanismes causals et d'oublier, dans le même temps, que les individus ont la capacité, même dans les situations les plus difficiles, de révoquer leur propre jugement. Cette révocabilité démontre que nous ne sommes pas incarcérés dans des routines mentales, que celles-ci s'originent dans notre socialisation, comme on aime à le dire si souvent en sociologie, ou dans notre patrimoine génétique, comme on le soutient assez souvent dans les sciences cognitives <sup>4</sup>. En fait, l'idée qu'il existerait des déterminants de la pensée est parfois si affirmée en sciences humaines et sociales qu'on renonce à rendre compte d'un fait évident : le caractère stochastique des conduites humaines. Ce renoncement s'appuie donc le plus souvent sur l'idée implicite et fausse que ces routines jouiraient d'une position monopolistique dans nos esprits.

Il est vrai que certaines idées jouissent d'un statut monopolistique dans notre esprit parce que nous ne pouvons trouver des raisons capables de les concurrencer. Par exemple, je ne trouverai aucune raison de croire que mon pantalon brûle s'il ne brûle pas. En d'autres termes, il ne m'est pas permis d'accéder à un système de raisons concurrent à celui qui conduit à me soumettre à l'évidence de mes sens. C'est parce qu'il n'est pas toujours facile de trouver un système de raisons concurrent à celui qui nous conduit à commettre certaines erreurs que celles-ci sont conçues par certains commentateurs comme « mécaniques ». Ce que certains psychologues ont appelé des « biais cognitifs » me paraît une introduction idéale au problème posé par la question des rétrojugements. De quoi s'agit-il ?

Dans les années 70, deux psychologues israéliens, Amos Tversky et Daniel Kahneman, mirent sur pied, à l'université de Jérusalem, un ensemble d'expériences qui firent date. Très ingénieuses, ces expériences étaient amusantes et faciles à réaliser, les expérimentateurs n'ayant, la plupart du temps, qu'à présenter les énoncés apparemment anodins de quelques problèmes de logique ou de probabilité. Ces expériences sont fascinantes parce qu'elles montrent que, face à certains problèmes, on peut s'attendre à ce que l'intuition des sujets les conduise souvent à proposer une réponse erronée. J'ai présenté plus haut (dans la section « La compréhension est-elle une forme de complicité ? ») l'un de ces problèmes : *Une femme a deux enfants, dont l'un est un garçon, quelle est la probabilité de chances que son autre enfant soit une fille ?* Si vous répondez 50 % et non 66,6 % (qui est la bonne réponse) à ce petit problème, c'est que vous venez d'éprouver le genre de



phénomènes mentaux qui intéressent particulièrement Tversky et Kahneman. Malgré leur trivialité apparente, ces problèmes servaient un projet scientifique ambitieux, celui d'éclairer le fonctionnement de la pensée humaine, notamment lorsqu'elle commet systématiquement des erreurs. Tversky et Kahneman ne sont certes pas les premiers à avoir travaillé sur ce type de problèmes, cependant, ils ont incontestablement joué un rôle essentiel dans le développement de la psychologie cognitive. Leurs travaux furent suivis de centaines d'autres, tous sous-tendus par le projet de dessiner la cartographie de l'erreur et des intuitions coupables qui nous y mènent. Durant les quelques décennies qui nous séparent aujourd'hui des expériences de ces psychologues, tous ces chercheurs écrivirent ce qui me paraît être une des pages les plus importantes des sciences humaines du XX<sup>e</sup> siècle.

Les termes pour désigner ce genre d'erreurs de raisonnement sont nombreux dans la littérature : *biais cognitif*, *tunnel mental*, *illusion cognitive*, *court-circuit mental*... Ces termes indiquent quelque chose de la théorie de ces psychologues : ils conçoivent assez souvent la bévue cognitive comme une *activité réflexe* qui serait fondamentalement extérieure au raisonnement humain.

Qu'il existe des types de problèmes qui suscitent des réponses erronées de façon quasi mécanique, prévisible et rémanente a de quoi fasciner tout esprit curieux des manifestations de la pensée humaine. Cette situation est énigmatique. Des chercheurs comme Tversky et Kahneman, et beaucoup de ceux qui ont poursuivi leurs travaux, proposèrent une explication naturaliste à cette énigme. Le naturalisme désigne

la thèse selon laquelle les contenus mentaux sont la conséquence d'une activité biologique et donc naturelle. Cette activité biologique est, bien entendu, celle du cerveau et, plus spécifiquement aujourd'hui, celle des neurones. Selon eux, donc, l'erreur cognitive est l'indice de ce qu'il existe des *mécanismes naturels* qui commandent notre pensée. C'est pourquoi, donc, ils considèrent les erreurs de raisonnement comme des « activités réflexes ». Or, un réflexe ne saurait être placé sous l'empire de la conscience, l'effet qu'il exerce sur notre esprit n'est pas la conséquence d'un système de raisons. Vous ne pouvez décider, par exemple, que vous n'avez aucune bonne raison de laisser votre jambe réagir au léger coup de marteau que le médecin administre à votre genou, parce qu'il s'agit d'un réflexe.

Le problème justement est que les résultats obtenus par les psychologues de l'erreur et qui leur ont inspiré les notions de *biais cognitif*, de *tunnel mental*, d'*illusion cognitive*, de *court-circuit mental* ou encore de *réflexe mental*, s'ils peuvent être aisément reproduits et attendus pour le plus grand nombre, ne sont jamais mécaniques. En d'autres termes, on observe toujours, quelle que soit la difficulté des problèmes exposés, des individus qui résistent aux raisonnements captieux. On peut souligner encore que certains problèmes conduisent à différents types d'erreurs et voir là un argument supplémentaire pour discuter le modèle mécanique de la pensée qui découle, entre autres, des métaphores utilisées par ces psychologues. Mais, parce que j'ai discuté de tout cela ailleurs <sup>5</sup>, et que cela nous éloignerait trop de notre sujet, je veux ici insister sur le point qui me paraît le plus fondamental : les raisons qui soutiennent nos adhésions

cognitives, qu'elles nous conduisent à l'erreur ou non, sont, là encore, *révocables*.

J'ai justement conduit une expérimentation (Bronner, 1997) dont l'un des buts était de permettre aux sujets d'accéder à un système de raisons concurrent (à celui qui les avait conduits à produire une inférence fausse). Le protocole choisi permettait à certains sujets de prendre conscience, en le rendant explicite, de la fragilité du postulat implicite sur lequel se fondait leur raisonnement initial. Ils pouvaient rendre ainsi un « rétrojugement », c'est-à-dire revenir sur leur raisonnement initial en lui substituant un système de raisons concurrent. Il s'agissait de proposer à des sujets volontaires de résoudre des problèmes de probabilités composées <sup>6</sup>. Je n'examinerai ici que certains des résultats de cette enquête. Le premier problème proposé était le suivant :

Jean doit aller du point A au point B. Pour cela, il doit éviter les obstacles qui sont au nombre de quatre. Il a 80 % de chances d'éviter le premier obstacle, 80 % de chances d'éviter le deuxième, 80 % de chances d'éviter le troisième et 80 % de chances d'éviter le quatrième. Combien, selon vous, a-t-il de pourcentage de chances d'arriver sans problème au point B (c'est-à-dire en évitant tous les obstacles) ?

Pour que Jean réussisse l'épreuve, il doit passer le premier obstacle *et* le deuxième *et* le troisième *et* le quatrième. Il s'agit donc d'un problème de probabilités composées conjonctives dont la formule de résolution est :  $(0,8)^4 = 0,41$  (soit 41 %).

La moyenne des résultats fournis par les enquêtés fut : 0,6 (60 %).

À ce niveau d'observation, on constate que cet énoncé de type « conjonctif » produit des réponses optimistes, conformément aux résultats obtenus par Bar-Hillel (1973). Cependant, ces pourcentages globaux de la population interrogée mutilent les différents types qui s'y sont exprimés. Pour y voir plus clair, on peut distinguer les optimistes, les pessimistes et ceux qui ne se trompent pas. Parmi les optimistes (qui sont les plus nombreux), j'ai distingué une catégorie très particulière, celle des individus qui pensent que Jean a 80 % de chances de passer tous les obstacles et qui représentent 50,8 % de la population interrogée. En réalité, contrairement à ce qu'affirme Bar-Hillel, et si l'on en croit ceux qui ont accepté de détailler leur raisonnement, ces individus ne font pas « la moyenne » mais appliquent abusivement la « méthode de la division ». C'est parce qu'il leur semblait malaisé de donner une réponse *a priori* à la question posée qu'ils décomposèrent les données du problème, afin de le rendre plus préhensible. Leur raisonnement peut être stylisé de la façon suivante : Jean a 80 % de chances de passer le premier obstacle, une fois celui-ci passé, un autre obstacle se présente, et il a toujours 80 % de chances de le franchir, de même pour le troisième. Une fois le troisième obstacle passé, il lui reste bien toujours 80 % pour le quatrième et dernier obstacle. Ainsi, Jean doit avoir 80 % de chances de passer tous les obstacles. En divisant le problème en sous-parties, l'individu s'oriente vers une erreur importante dans l'estimation du résultat.

Cette erreur découle du fait que le raisonnement contient un élément implicite : *le nombre d'obstacles n'a pas d'importance.*

J'ai voulu voir comment réagissaient les individus quand on introduisait dans l'énoncé du problème une donnée nouvelle (en faisant passer le nombre d'obstacles de 4 à 10) qui mettait en évidence cet élément implicite de leur raisonnement.

Deuxième problème

Quelle serait votre réponse pour le même problème si, au lieu d'être quatre, les obstacles s'élevaient à dix (chacun d'entre eux représentant le même pourcentage de réussite que dans la question précédente, c'est-à-dire 80 %) <sup>7</sup>?

Deux profils types se sont alors distingués. Les premiers répondirent en haussant les épaules que Jean aurait toujours 80 % de chances de passer tous les obstacles. 79 % des individus qui répondirent 80 % au premier problème répondirent de même au second. En cela, ils se montrèrent parfaitement en accord avec le cadre cognitif initial qu'ils avaient adopté pour résoudre le problème. L'hypothèse implicite devenait explicite : *le nombre d'obstacles n'avait pas d'importance.*

La réponse des seconds m'intéresse plus ici, parce que l'explicitation de l'hypothèse implicite changea tout à fait leur perception du problème. Ils virent clairement que l'hypothèse selon laquelle le nombre d'obstacles n'a aucun rapport avec le pourcentage final de réussite était douteuse. Ils décidèrent donc de changer de cadre cognitif pour la réponse au deuxième problème, beaucoup avec la conscience de s'être trompés pour le problème 1 (ils le signalaient d'ailleurs à

l'enquêteur). Ils furent donc 21 % à montrer que l'individu n'est pas statique dans un raisonnement, qu'il y est *agissant*, et qu'il peut changer de cadre de réflexion s'il y est incité par des informations nouvelles. Bref, qu'animé par des raisons, il est capable de produire des rétrojugements. Cette production, cependant, est dépendante de l'accessibilité d'un système de raisons concurrent.

Si je me suis arrêté sur ce point un peu technique, c'est qu'il est fondamental pour notre sujet. En effet, l'adhésion inconditionnelle à certaines valeurs, qui est une des deux composantes de l'extrémisme, implique une forme d'incommensurabilité mentale qui rendra très difficile (mais non impossible) l'expression de rétrojugements et donc la tempérance dans l'action. Tout se passe comme si l'extrémiste devenait, sur certains sujets, insensible à l'existence de systèmes de raisons concurrents. Pour défendre une idée, il est capable de tout sacrifier, ses propres intérêts et même d'autres valeurs concurrentielles. Cette accessibilité (ou cette non-accessibilité) à des systèmes de raisons concurrents est un indice précieux de la force d'adhésion à une croyance. C'est un point que nous devons garder à l'esprit pour résoudre l'énigme de l'extrémisme.

La commensurabilité, notamment lorsqu'elle concerne la concurrence entre intérêts et valeurs, a inspiré des mètres cubes de fictions horrifiées prétendant dévoiler un grand secret de l'âme humaine : si l'on y met le prix (argent, prestige, gain de temps, gain d'énergie...), la majorité d'entre nous est prête à renoncer, au moins provisoirement, à l'expression de

certaines valeurs. Le manque de fermeté morale ne peut pas être attendu systématiquement, mais sur le grand nombre, on rencontrera la corruption ordinaire sans faire beaucoup d'efforts. Il n'y a rien d'excessivement cynique dans cette analyse, il faut être un poète pour espérer qu'il en soit autrement. Si cette corruptibilité de l'esprit humain n'existait pas, nous ne serions pas capables de manifester des rétrojugements et sans doute gagnerions-nous en pureté ce que nous perdriions en humanité. Par ailleurs, elle permet aussi, en grande partie, la vie en société.

En effet, si nous avons, à propos de toutes les valeurs que nous prétendons habituellement défendre, un rapport inconditionnel et que nous n'acceptons jamais de les enfreindre, il est presque certain que la vie collective serait impossible. Prenons un exemple. Supposons qu'un individu soit si attaché au respect du code de la route qu'il n'accepte, ni pour lui-même ni pour les autres, la moindre infraction. Que se passerait-il ? Sans doute cet individu, lorsqu'il serait piéton, se serait-il fait écraser nombre de fois, refusant de céder aux voitures lorsque, sur un passage clouté, le code de la route lui accorderait la priorité. Il pourrait lui arriver toutes sortes de mésaventures semblables dans sa voiture, mais il serait mieux protégé alors, et il n'est pas certain que sa rigueur lui coûterait la vie. La plupart du temps, la fréquentation de nos semblables nécessite des arrangements permanents avec ce que nous appelons nos valeurs, ce qui est considéré par le sens commun comme une forme de sagesse.

*Présentation du paradoxe de*

## *l'incommensurabilité*

Nous en avons vu quelques exemples précédemment, la commensurabilité entre intérêts et valeurs est une donnée banale de la pensée humaine. Cette corruptibilité ordinaire de l'esprit humain pourrait faire croire qu'il y a une sorte de rapport de proportionnalité entre les valeurs et les intérêts. En d'autres termes, il y aurait toujours un niveau d'offre suffisant pour qu'un individu accepte de produire un acte que, par ailleurs, il réprouve. Je crois qu'il est facile de montrer que cette proposition est fausse. L'extrémiste apporte justement la preuve, par la façon qu'il a d'abandonner tout (jusqu'à sa vie dans certains cas) pour servir une idée, qu'il est des niveaux d'adhésion qui n'autorisent aucune comparaison entre valeurs et intérêts (notamment celui qui agit sans avoir aucun espoir d'être récompensé de son acte en étant admis dans un paradis *post mortem*, par exemple). Rappelons-nous, cependant, que l'extrémiste n'a pas du tout le monopole de l'adhésion inconditionnelle, l'homme ordinaire adhère lui aussi radicalement à des valeurs, mais sa radicalité demeure invisible aussi longtemps que ces idées constituent la norme.

La plupart des Occidentaux, par exemple, condamnent radicalement l'esclavage. Ils expriment en cela une idée *inconditionnelle*, ce qui signifie qu'ils n'accepteraient aucun argument défendant cette pratique. Ils n'accepteraient jamais le retour de la traite des êtres humains, même s'ils peuvent aisément comprendre les intérêts économiques qu'il y aurait à le faire. Ainsi, l'argument économique a longtemps été défendu pour justifier cette pratique (quelquefois même en regrettant qu'elle fût nécessaire), mais aujourd'hui, ces



arguments nous paraissent saugrenus, inaudibles. Pourquoi ? Parce que nous avons désormais un rapport inconditionnel à l'idée d'une égalité essentielle de l'être humain qui rend odieuse cette pratique. Si odieuse qu'elle ne nous paraît pouvoir être acceptée, *quel qu'en soit le prix*.

Cet exemple montre qu'à un certain niveau d'adhésion axiologique, il y a une incomparabilité, voire une incommensurabilité, entre les valeurs et les intérêts. Quels que soient les *intérêts* que pourrait avoir la pratique de l'esclavage, nous la condamnons. Pour prendre un autre exemple, on pourrait dire encore que, quelle que soit la somme d'argent proposée, même pour une fortune colossale, même pour toutes les commodités matérielles imaginables, la plupart d'entre nous ne seraient pas prêts *hic et nunc* à accepter d'assassiner un innocent. On peut même amplifier encore cette incommensurabilité en ajoutant un *enfant innocent*.

D'où vient qu'en bien des circonstances il y ait une commensurabilité effective entre les intérêts et les valeurs, et dans d'autres non ? La corruption ordinaire révèle qu'il y a quelque chose comme une *unité* commune entre valeurs et intérêts (sans quoi aucun esprit ne pourrait mettre en balance l'une et l'autre), mais si cette unité existait, il y aurait toujours un niveau de corruption possible : il suffirait d'y mettre le prix...

Cette dernière constatation révèle un paradoxe solide, celui qui nous préoccupe dans cette section et que je propose de nommer *paradoxe de l'incommensurabilité mentale*.

Comme bien souvent avec les paradoxes <sup>8</sup>, celui-ci repose sur

un *a priori* qui contamine clandestinement notre représentation du problème. Il repose, en effet, sur une hypothèse implicite et fausse concernant la dynamique mentale, celle d'une forme de proportionnalité simple entre l'évaluation des valeurs et celle des intérêts. C'est une hypothèse que j'ai testée par une expérimentation que je vais présenter et qui a pu être menée sur des individus « ordinaires », précisément parce que les extrémistes n'ont pas le monopole de l'inconditionnalité. Mais avant d'exposer les résultats de cette expérimentation, il faut faire un détour par l'histoire des idées, où l'on découvre l'existence d'un autre paradoxe, qui constituera la première étape pour résoudre le nôtre.

## *Le paradoxe de Saint-Pétersbourg et la courbe des intérêts*

C'est Daniel Bernoulli qui proposa une réponse au paradoxe dit « de Saint-Pétersbourg », en 1738. Il tire son origine de la définition que Pascal proposa de l'espérance mathématique du gain d'un joueur, à une partie donnée : la moyenne pondérée des divers gains possibles par les probabilités correspondantes. On se souvient que Pascal fit cette proposition pour répondre aux questions posées par le chevalier de Méré concernant les jeux de hasard sur lesquels on mise de l'argent (voir la section « Extrémisme et rationalité instrumentale »). Devriez-vous jouer, par exemple, à une loterie qui vous propose de gagner 500 euros avec une chance sur dix et un ticket qui vous coûtera 100 euros ?

Parce que le calcul  $500/10 = 50$  (espérance mathématique) est inférieur au coût d'entrée qui est de 100 euros, Pascal conseillerait, selon les prescriptions mathématiques, de refuser de participer à cette loterie. Considérant cette définition, Nicolas Bernoulli (le cousin de Daniel) énonça un paradoxe connu sous le nom de *paradoxe de Saint-Pétersbourg* dont voici l'énoncé.

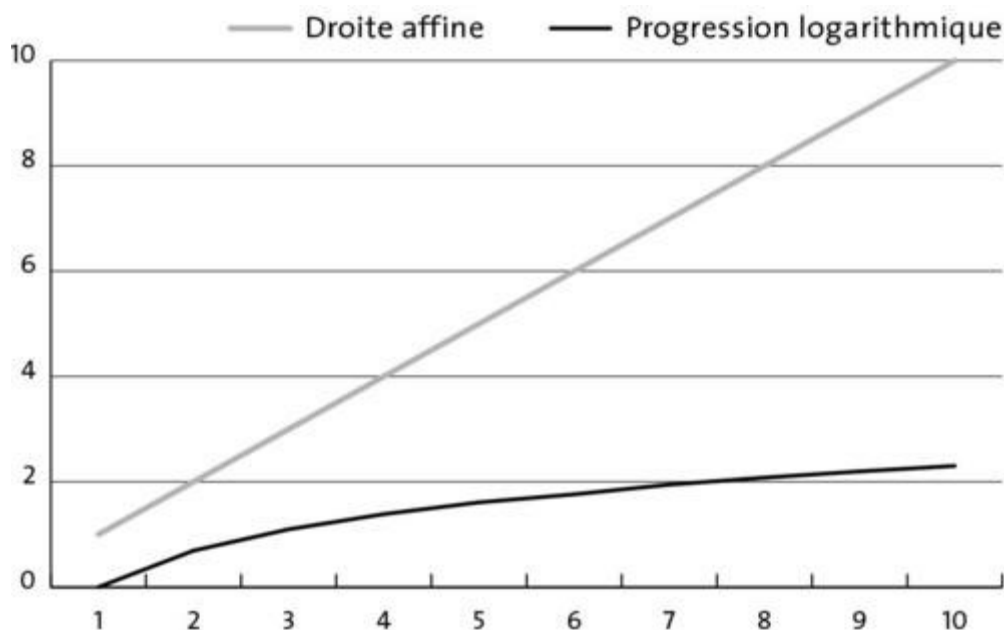
On vous propose de jouer au jeu du pile ou face. Le jeu s'arrête, précise la règle, lorsque le côté pile est obtenu. Si vous obtenez face la première fois, vous gagnez 2 euros, si vous obtenez face deux fois de suite, 4 euros, 8 pour trois « face », et ainsi de suite. Si le côté face est obtenu au  $n$ -ième jet, la somme gagnée sera donc de  $2^n$  euros. La question est : quel coût d'entrée dois-je accepter de payer pour participer à ce jeu (la somme mise sera définitivement perdue) ? En d'autres termes, compte tenu des gains possibles à ce jeu, quelle somme d'argent dois-je être capable de proposer, au maximum, pour avoir le droit de jouer ? La plupart d'entre nous ne seraient pas disposés à miser une somme réellement importante. Or, si l'on suit les propositions de Pascal, l'espérance mathématique y étant infinie <sup>9</sup>, nous devrions être capables de sacrifier tout ce que nous avons pour tenter notre chance. Ce paradoxe peut être dit « psycho-mathématique » parce que, ce qu'on y observe, c'est le caractère irréconciliable entre les prescriptions mathématiques et la pensée ordinaire. Certes, la logique ordinaire nous interdit de suivre les conseils du pur calcul mathématique, mais est-ce pour autant qu'on peut la dire irrationnelle ? Ce serait admettre là une définition de la rationalité dans laquelle personne ne se reconnaîtrait et qui perdrait, de ce fait, toute capacité descriptive.

Daniel Bernoulli était conscient de la difficulté posée par ce problème : « Bien que le calcul mathématique nous montre que l'espérance de gain est infinie, écrit-il dans son article de 1738, il est évident qu'un homme raisonnable ne miserait pas plus de vingt ducats à ce jeu <sup>10</sup>. » Pour résoudre ce paradoxe, il propose de distinguer entre une somme d'argent et l'*utilité* de cette somme. Par « utilité » on entendra désormais la valeur psychologique (subjective) qu'un individu attribue à un objet ou à une ligne de conduite et non sa valeur objectivée par une somme d'argent, par exemple. Bernoulli souligne que l'utilité d'un petit accroissement de la richesse est inversement proportionnelle à la quantité des biens déjà possédés. En d'autres termes, plus vous possédez d'argent, moins le gain psychologique d'une somme supplémentaire sera important. En effet, 10 000 euros représente une somme importante pour un RMiste, mais tout à fait négligeable pour un milliardaire. Ce qui compte donc, ce n'est pas la somme objective, mais la représentation que l'individu s'en fait. Avec cette proposition simple, Bernoulli identifie, pour la première fois, ce qu'en économie on nomme aujourd'hui la décroissance de l'utilité marginale de la richesse. Le paradoxe de Saint-Pétersbourg peut facilement être résolu, explique-t-il, si on voit que la courbe des utilités peut être représentée par une fonction logarithmique. Ce type de fonction, en effet, simule bien l'« écrasement » tendanciel de la progression de l'utilité par rapport à la progression arithmétique des valeurs monétaires. Prenons un autre exemple pour être certain que nous nous comprenions : si vous gagnez 1 million d'euros à la loterie, vous serez très heureux, mais si vous gagnez 3 millions d'euros, vous ne serez pas trois fois plus heureux. Donc, à un certain niveau, le gain psychologique de toute unité d'argent

supplémentaire tend à être toujours moins important. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de rapport *strictement proportionnel* entre les valeurs monétaires et les utilités que l'individu en tire psychologiquement. Une fois que l'on a admis cela, le caractère énigmatique du paradoxe disparaît. En effet, il s'agissait de savoir pourquoi, alors que le calcul mathématique nous prescrit de miser une somme infinie dans le jeu proposé, personne n'accepterait d'y risquer une somme importante. C'est que les sommes infinies que le jeu propose objectivement sont déformées tendanciuellement par la représentation subjective que nous en avons.

Dans le graphique suivant, la courbe la plus claire montre la façon dont on se représentait implicitement les rapports entre gains et satisfaction psychologique avant la résolution du paradoxe (proportionnalité simple), la courbe de progression logarithmique (plus foncée), elle, illustre la façon dont on se les représente depuis, ce qui est plus conforme à notre réalité psychologique.

### *Comparaison d'une progression affine et d'une progression logarithmique*



## *Qu'en est-il de l'utilité en valeur ?*

### *Une expérimentation*

L'énigme de la radicalité implique, elle, dans l'aspect que j'ai présenté, une confrontation entre intérêts et valeurs. En m'inspirant de la solution proposée au paradoxe de Saint-Pétersbourg, j'ai voulu voir s'il était possible d'obtenir expérimentalement des indices concernant la forme que pourrait revêtir une courbe d'*utilités en valeur*, c'est-à-dire les coûts psychologiques qu'implique la violation d'une valeur compte tenu de la force de notre adhésion. L'hypothèse étant que le paradoxe de la radicalité, c'est-à-dire l'incommensurabilité entre les valeurs et les intérêts, à un certain niveau, ne tient que parce qu'il repose sur l'idée implicite d'une proportionnalité simple entre la force de l'adhésion et l'utilité psychologique correspondante <sup>11</sup>. Si la courbe des utilités en valeurs n'est pas une droite affine (c'est-

à-dire présentant un rapport de stricte proportionnalité entre la force d'adhésion, présentée en abscisse, et les utilités psychologiques correspondantes, présentées en ordonnées), alors on pourrait comprendre comment à un certain niveau d'adhésion il peut y avoir une commensurabilité entre valeurs et intérêts et, à une autre, non. Ce qui permettrait de faire disparaître le paradoxe.

Pour tester cette hypothèse, j'ai imaginé et réalisé avec l'aide des étudiants du master de la Sorbonne de la promotion 2006-2007 un protocole expérimental fondé sur un grand classique des jeux de négociation connu sous le nom de *jeu de l'ultimatum*. Ce jeu propose à deux sujets de se répartir un bien divisible (somme d'argent ou gâteau, par exemple) selon les règles suivantes : le premier joueur impose au second une certaine répartition (il peut choisir, par exemple, 99 % pour lui et 1 % pour le deuxième joueur), mais celui-ci a le pouvoir de refuser cette division. S'il le fait, les deux perdent tout. Cet exercice a beaucoup intéressé les économistes cognitifs car il était aisé de montrer expérimentalement que les individus ne respectent guère l'équilibre prédit par la théorie du choix rationnel. Selon cette théorie, les joueurs devraient aboutir à un équilibre nommé « équilibre du sous-jeu parfait » où le premier joueur ne laisse qu'une unité du bien au deuxième joueur, lequel accepte le partage car, pour injuste que soit ce partage, une unité étant supérieure à rien, il est toujours dans son intérêt de le faire. Seulement voilà, les choses ne se passent pas du tout comme cela lorsque l'on confronte des sujets *réels* à ce genre de choix.

Le jeu de l'ultimatum a donné lieu à des centaines

d'expérimentations <sup>12</sup>. Les résultats ne sont pas toujours semblables et l'on a cherché à faire varier de nombreux facteurs qui paraissaient pouvoir les influencer : le sexe, la culture, l'âge, le type d'études suivies. On a même tenté de voir si les comportements des sujets dans ce jeu pouvaient être liés au taux de testostérone <sup>13</sup>. Malgré l'influence (souvent marginale) de ces différents facteurs, toutes ces expériences aboutissent à la même conclusion : la majorité des individus, quelles que soient leurs caractéristiques, n'accepte pas facilement l'équilibre du sous-jeu parfait.

En moyenne, les offres proposées par le joueur 1 se situent aux environs de 40 % du montant à diviser. Les autres indicateurs de centralité donnent des propositions médianes se situant entre 30 et 40 % et modales dans la fourchette de 40 à 50 %. L'attitude du joueur 2, quant à elle, est de rejeter les offres du joueur 1 lorsqu'elles sont inférieures à 20 % du bien mis en jeu <sup>14</sup>.

Plusieurs interprétations de ces résultats ont été proposées <sup>15</sup>, aucune, cependant, n'invalide l'idée que le jeu de l'ultimatum implique une dimension axiologique.

Il paraît évident, en effet, que ceux qui refusent la répartition proposée par le premier joueur adhèrent simplement à l'idée qu'un juste partage du bien est de la forme : 50 % / 50 %. Toute distance avec cette proportion fait croître le sentiment d'injustice. Même si chacun peut comprendre que, dans ce jeu, le fait de jouer le premier accorde un certain pouvoir et qu'il est admissible qu'on cherche à en user à son profit, l'abus de ce pouvoir dans la répartition du gain peut provoquer un



sentiment aigu d'iniquité. Face à celui-ci, accepter la part minoritaire du gain constitue un *coût en valeur* : « Je ne dois pas accepter ce qui est injuste <sup>16</sup>. » Ce coût peut être, cependant, compensé par le gain. On comprend que, celui-ci diminuant, et le coût en valeur augmentant dans les mêmes proportions, beaucoup préfèrent ne rien avoir plutôt qu'une part du gain dérisoire. Les travaux de Blount (1995) donnent un argument expérimental à cette interprétation. Il compare un jeu de l'ultimatum classique avec un protocole plus inhabituel où la proposition du joueur 1 est produite aléatoirement (ce dont le joueur 2 a connaissance). Dans ces conditions, les exigences du joueur 2 baissent sensiblement, car il perçoit que la répartition, pour inégalitaire qu'elle soit, n'enfreint aucun principe moral, attendu qu'elle est le résultat du pur hasard, qui est, par définition, amoral.

Généralement, ce qui a suscité la curiosité des économistes était le taux d'acceptation ou de refus dans une population donnée et les niveaux d'équilibre réels qui s'établissaient dans ce jeu. Dans l'expérimentation dont je vais exposer succinctement les résultats, j'ai voulu mobiliser ce classique de la théorie des jeux d'une façon un peu différente. Il s'agissait de proposer à des sujets d'assumer la position du joueur 2 face à un joueur 1 fictif <sup>17</sup> et une répartition fixée à l'avance. La question qui lui était posée était alors non pas de savoir s'il acceptait le marché, mais à quel prix il le ferait (ce qui nous rapproche un peu du problème du paradoxe de Saint-Pétersbourg). Les travaux de List et Cherry (2000), puis ceux de Munier et Zaharia (2002), montrent que plus les sommes impliquées sont importantes, plus les seuils d'acceptation des joueurs 2 baissent. Ils constatent, par exemple, que les seuils

d'acceptation des joueurs 2 baissent considérablement lorsque les mises sont multipliées par cinquante, en France comme en Roumanie.

Cela n'a rien d'illogique, mais met en scène, une fois encore, la commensurabilité entre l'intérêt matériel et la défense d'une règle morale (partage égalitaire d'un bien). C'est exactement en cela que cette situation nous intéresse, car elle va nous permettre de réaliser une courbe des utilités en valeurs (certes sur ce seul problème de la répartition égalitaire d'un bien et dans un contexte expérimental artificiel et bien défini). Or, l'hypothèse que je proposerai pour résoudre le paradoxe de l'incommensurabilité est que les courbes en valeurs peuvent être variables (selon la valeur impliquée, la biographie de l'individu, etc.) mais que leur forme générale ne sera pas très différente de celle que je vais tenter de mettre au jour ici. En outre, comme nous avons admis qu'il n'y avait pas de différence de nature entre la pensée de l'extrémiste et celle de l'homme ordinaire, cette courbe pourra être convoquée face aux cas qui nous préoccupent dans ce livre.

Dans notre expérimentation, le sujet se trouvait confronté à neuf jeux de l'ultimatum. Il s'agissait de savoir, chaque fois, à partir de quelle somme minimum il accepterait la répartition proposée par le joueur 1.

Voici l'énoncé qui était soumis aux sujets volontaires :

On vous propose de jouer à un jeu dont voici les règles. Il y a une somme d'argent à répartir entre deux personnes : A et vous. A a l'avantage de choisir

en premier, c'est donc lui qui décide la façon dont sera répartie la somme. Mais vous pouvez refuser cette répartition et, dans ces conditions, vous perdrez *tout* tous les deux. Par exemple, il y a 10 euros en jeu et A décide de prendre 8 euros et de vous laisser 2 euros. Vous décidez de refuser cette répartition et vous perdez donc tous les deux ces 10 euros. Cette décision fait perdre 8 euros à A et vous en fait perdre 2 à vous. Plus la somme d'argent mise en jeu sera importante, plus votre refus de la répartition proposée par A vous fera perdre de l'argent.

Il n'y a pas de bonne ou de mauvaise réponse à ce jeu. Seul votre point de vue nous intéresse.

Les neuf situations qui étaient proposées aux sujets volontaires étaient donc les suivantes :

- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 55 % pour A, 45 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 60 % pour A, 40 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 65 % pour A, 35 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 70 % pour A, 30 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 75 % pour A, 25 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 80 % pour A, 20 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 85 % pour A, 15 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 90 % pour A, 10 % pour vous ?
- À partir de quelle somme minimum mise en jeu accepteriez-vous la répartition 95 % pour A, 5 % pour vous ?

Dans cette expérimentation, chaque étape représentait une violation de la règle de la répartition équitable plus importante que la précédente, mais proportionnellement équivalente. Il s'agissait, au prétexte du jeu de l'ultimatum, de recueillir le niveau de corruptibilité déclaré de façon anonyme. Bien entendu, les situations étaient exposées les unes après les autres, et les sujets devaient y répondre au fur et à mesure, en ignorant quelle serait la proposition qui suivrait.

La question qui était visée à travers ce protocole était celle de la constitution d'une courbe d'utilités en valeur. Les réponses exprimeraient-elles une réaction simplement proportionnée à la violation de la règle ou revêteraient-elles une forme qui pourrait rendre compte du paradoxe de la pensée extrême ? En d'autres termes, il s'agissait de forcer expérimentalement l'équilibre sous-parfait pour laisser les sujets imaginer la somme à partir de laquelle ils accepteraient le partage. Disons-le tout de suite, le sujet de cette expérimentation n'était pas exactement le réalisme psychologique, mais la *représentation* que les sujets se faisaient de leur corruptibilité. Le rapport qu'ils indiquèrent entre les sommes imaginées décrit la façon dont ils considèrent qu'un esprit juste doit se comporter.

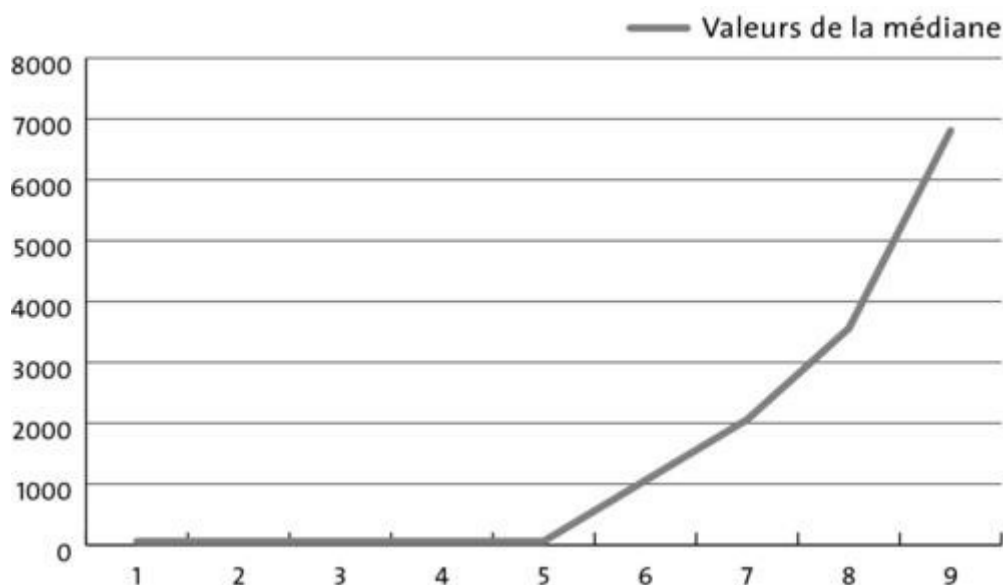
Ce protocole fut soumis à 687 sujets volontaires, choisis pour des raisons pratiques, mais aussi parce que le but était d'obtenir un échantillon relativement homogène (tant du point de vue du revenu que de la classe d'âge) parmi les étudiants de première année de sociologie de Paris V, Paris IV, Nancy II, Paris XIII et l'université Marc-Bloch de Strasbourg. Le protocole était à la fois lu par les sujets et énoncé par

l'expérimentateur afin d'être certain que chacun avait bien compris les règles du jeu de l'ultimatum et ce qui était demandé.

Ce qui était important dans les résultats recueillis, c'était moins les évaluations brutes proposées par les sujets que le rapport entre ces évaluations qui traduisait la façon dont les individus manifestaient leur indignation <sup>18</sup>.

Les résultats généraux obtenus sont présentés dans le graphique suivant :

### *Les valeurs où le jeu de l'ultimatum est accepté*

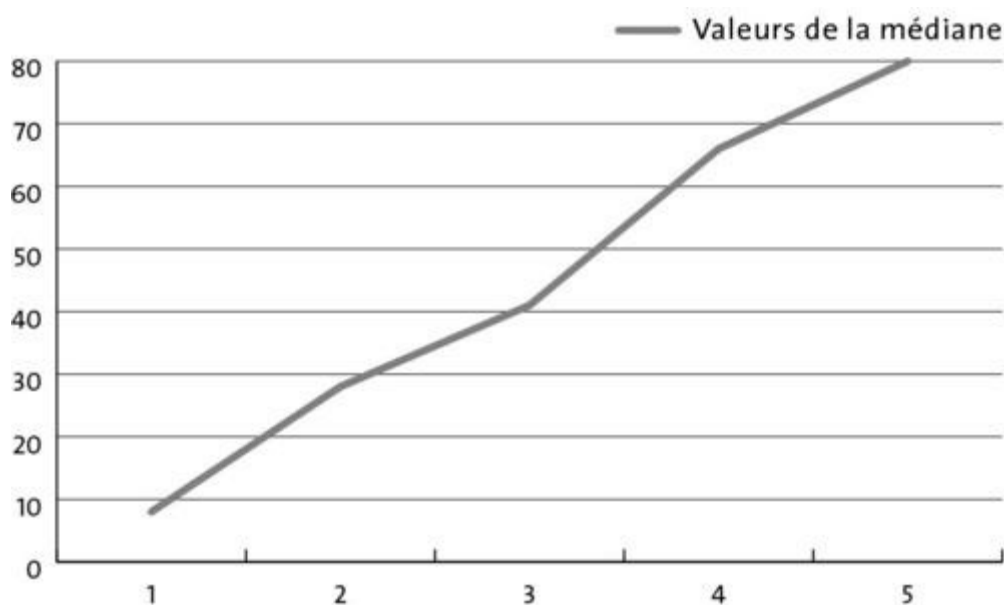


On remarque que pour les cinq premiers jeux les réponses des sujets (qui sont formulées en euros) décrivent *une progression linéaire*, c'est-à-dire un rapport de proportionnalité simple à

partir du sixième, on constate à chaque étape *une progression de type exponentielle*, c'est-à-dire à partir de la répartition 80 % / 20 %.

Le graphique qui suit, où ne figurent que les cinq premiers jeux, le fait mieux comprendre.

### *Les valeurs où le jeu de l'ultimatum est accepté*



Ces résultats sont conformes à ceux que l'on obtient habituellement puisque, comme nous l'avons vu plus haut, les différentes expérimentations sur le jeu de l'ultimatum montrent que le joueur 2 refuse en moyenne la répartition proposée par le joueur 1, lorsque celle-ci est inférieure à 20 % (pour le joueur 2), ce qui donne une certaine indication sur la fiabilité des résultats obtenus.

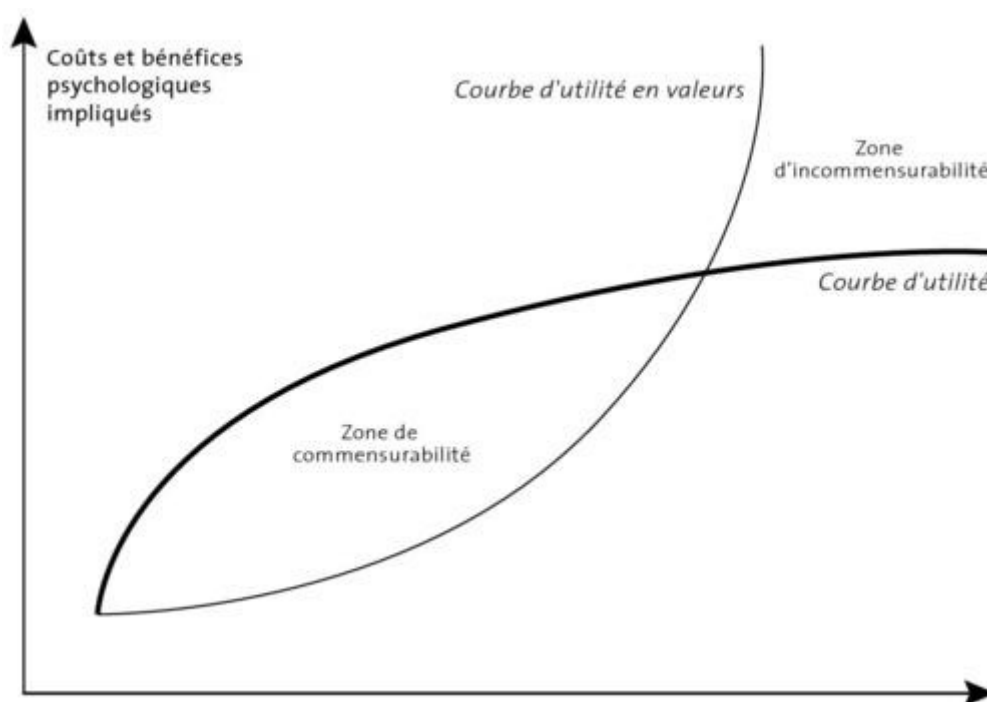
On peut distinguer trois profils dans cette expérimentation :

1. Ceux qui acceptent l'idée d'un équilibre sous-parfait. Ils décident d'accepter le jeu pour une somme modique (par exemple 1 euro) quelle que soit la répartition proposée. Ils montrent en cela qu'ils ont compris et admis qu'un peu vaut mieux que rien. Ils ont une approche *amorale* du jeu et représentent environ 15 % de l'effectif.
2. Ceux qui n'acceptent la répartition, quelle qu'elle soit, qu'à partir de sommes exorbitantes. Ils veulent montrer qu'ils désapprouvent le principe même du jeu et de la répartition inégalitaire. Ils représentent un peu moins de 6 % de l'effectif. C'est exactement le genre de réactions auxquelles il faudrait s'attendre avec un individu qui adhérerait inconditionnellement à l'idée qu'il ne faut pas transiger face à une répartition inégalitaire, quel qu'en soit le prix.
3. Ceux qui manifestent un appétit raisonnable pour les premières répartitions puis une tendance à manifester des désirs exponentiels pour compenser la violation de la règle du juste partage. Ils constituent le gros des effectifs (79 %).

J'ai mêlé ces trois types pour constituer les courbes précédentes. Si j'en avais retiré les deux premiers, les résultats auraient plus massivement encore indiqué une solution possible au paradoxe de la radicalité.

En effet, dans cette expérimentation, pour la plupart des sujets, la violation progressive et proportionnée de la règle engendre une demande de compensation exponentielle à un certain niveau de violation.

De la même façon que les utilités matérielles peuvent être décrites par les caractéristiques des fonctions logarithmiques, les utilités en valeur peuvent peut-être l'être par celles des fonctions exponentielles. L'expérience proposée ici ne prétend pas asseoir définitivement cette idée, mais ouvre la possibilité d'une discussion qui ne soit pas fondée sur la pure spéculation. L'idée d'une nature exponentielle des utilités en valeur offre une solution au paradoxe de la radicalité, car elle autorise la comparabilité entre les intérêts matériels d'un individu et les valeurs qu'il prétend défendre lorsque son adhésion axiologique n'est que relative (zone de commensurabilité). En revanche, lorsqu'elle devient plus ou moins inconditionnelle, elle engage un niveau de corruption qui confine à l'infini d'autant que la perception des intérêts matériels, eux, est écrasée « logarithmiquement » (zone d'incommensurabilité). C'est ce que montre le graphique qui suit.





En choisissant un autre type de situation qui aurait violé une valeur partagée par tous inconditionnellement (condamnation du meurtre gratuit par exemple), on aurait sans mal observé que les sujets auraient tous appartenu à la deuxième catégorie. Inversement, la première catégorie aurait représenté l'intégralité de l'échantillon si le problème avait été présenté sans ses implications morales (exemple : préférez-vous, toutes choses égales par ailleurs, 100 euros ou rien ? ). La situation du jeu de l'ultimatum est idéale parce qu'elle convoque une valeur à laquelle beaucoup n'adhèrent que conditionnellement (tout le monde est d'accord sur l'idée d'une répartition égalitaire, toutes choses égales par ailleurs, mais beaucoup aussi seraient prêts à admettre que « cela dépend des circonstances »). Elle nous permet donc d'observer comment un sentiment d'injustice peut faire entrer un esprit dans une disposition où il se sent prêt à abandonner la défense de ses stricts intérêts.

C'est exactement la disposition de l'extrémiste lorsqu'il a le sentiment que le monde ou qu'un système social en particulier est une offense intolérable à une valeur à laquelle il adhère inconditionnellement. L'extrémiste, qui adhère inconditionnellement à une idée sociopathique, envisagera comme possible (et même nécessaire pour les cas les plus préoccupants) la violation de ses intérêts ou d'autres valeurs pour servir sa croyance. Il vivra à l'heure de la zone d'incommensurabilité où l'esprit est rendu inaccessible à tout système de raisons concurrent et ne peut donc plus exprimer de rétrojugements.

Dès lors, comme le décrit Khosrokhavar (2006, p. 351- 352) à propos des terroristes islamistes, et cela n'est pas sans rappeler, toutes proportions gardées, la dynamique mentale de la majorité des individus dans le jeu de l'ultimatum, « tout se déroule dans un horizon mortifère où faire mal à l'adversaire prime sur l'amélioration du sort de l'acteur lui-même ».

Nous avons exploré les voies qui peuvent conduire un esprit normalement constitué à adhérer radicalement à une idée radicale. Nous avons à présent une idée de la configuration mentale qui rend cet abandon total possible sans faire de lui ni un fou ni une créature victime d'une éclipse morale totale. La structure exponentielle de la courbe des utilités en valeur est, en effet, parfaitement compatible avec le fait qu'un individu soit capable d'enfreindre sans hésitation une valeur à laquelle il adhère par ailleurs. Il n'est même pas besoin que la force de l'adhésion aux deux valeurs soit de beaucoup différente pour qu'en termes d'utilité les deux valeurs paraissent incomparables dans l'esprit de l'extrémiste. Ainsi, toute variation en abscisse (conditionnalité de l'adhésion) est amplifiée de façon hypersensible en ordonnée (utilité en valeur).

*Comment rendre compte de la possibilité même de cette incommensurabilité ?*

Le modèle que je suggère pour rendre compte du paradoxe de l'incommensurabilité offre de décrire la structure concurrentielle entre les valeurs permettant qu'une adhésion radicale domine radicalement toutes les autres sans les faire

disparaître pour autant de l'esprit de l'individu. Cependant, ce modèle n'est que *descriptif*, il n'explique pas le *pourquoi* de cette structuration morale des individus (qu'ils soient extrémistes ou non puisqu'on se souvient que tout un chacun entretient un rapport inconditionnel à certaines valeurs). Pourquoi l'esprit des êtres humains est-il ainsi constitué qu'à un certain niveau d'adhésion axiologique il y ait des effets de corruption possibles et à d'autres non ? Cette structuration ne me paraît pas pouvoir être éclairée par les raisons que l'acteur social a d'adhérer à telle ou telle valeur. Comme nous l'avons vu, les voies qui mènent à l'extrémisme ne sont pas aussi irrationnelles qu'on le dit souvent. En revanche, l'allure de cette courbe des utilités en valeur paraît relever de déterminants a-rationnels. Si l'on en croit les résultats obtenus avec des populations de cultures très différentes de par le monde, les réactions face au problème de l'ultimatum révèlent une sorte d'universel moral. Si c'est bien le cas, comment en rendre compte ?

Cela relèverait-il alors du patrimoine biologique de l'humanité qui manifesterait cette disposition après un mécanisme darwinien/sélectif ? C'est une possibilité que je vais envisager à titre purement spéculatif.

Précisons immédiatement que les réactions de refus de l'équilibre du sous-jeu parfait ne sont pas dues à une forme de réflexe émotionnel impensé. En effet, Bosman, Sonnemans et Zeelenberg (2001) <sup>19</sup> ont mené des expérimentations fondées sur le jeu de l'ultimatum pour mesurer l'influence de l'émotion, de la colère par exemple, dans la décision du joueur 2, qui se voit proposer une répartition qui lui paraît

inégalitaire. Or, ils constatent que, même en laissant un temps de réflexion au joueur 2 (une heure environ), afin de lui offrir de considérer les choses avec moins de passion, celui-ci ne change généralement pas son point de vue. Cela ne signifie pas que le jeu de l'ultimatum n'implique pas d'enjeux émotionnels ; au contraire, comme le montrent les travaux de certains neuro-économistes <sup>20</sup> qui ont analysé, par imagerie cérébrale, les réactions des joueurs, leurs réponses impliquent les centres de la cognition *et* de l'émotion, en particulier, pour ces derniers, lorsque la proposition de répartition est injuste.

En revanche, les travaux de Bosman, Sonnemans et Zeelenberg montrent que ces réactions d'indignation ne sont guère labiles et manifestent sans doute quelque chose d'essentiel de l'horizon moral de l'homme.

Constatons, par ailleurs, que les conséquences pratiques de l'allure de ces courbes d'utilités en valeur sont non seulement compatibles, mais encore nécessaires à la vie en société, tant dans leurs aspects de commensurabilité que dans leurs aspects d'incommensurabilité. Concernant la commensurabilité mentale, c'est-à-dire la capacité qu'a tout esprit à être corrompu, à mettre en balance ses intérêts et ses valeurs, voire ses valeurs entre elles, on comprend aisément qu'elle est la condition de toute vie sociale. J'ai déjà évoqué ce point plus haut, mais je redis ici brièvement qu'aucune société humaine ne pourrait survivre longtemps si les individus qui la composent n'étaient pas dotés de cette capacité à mettre en balance valeurs et intérêts. Dans le cas contraire, pour le moindre différend, chacun ayant un rapport inconditionnel à l'idée qu'il voudrait défendre, les citoyens de cette drôle de

société se combattraient à mort. Il se peut que de tels groupes humains aient existé, pas assez longtemps cependant pour que l'histoire ait retenu leur destin. Nous savons bien, d'ailleurs, que même dans le monde animal le combat entre deux individus de la même espèce est souvent interrompu par les positions de soumission du vaincu, ce qui permet à des hordes d'établir des hiérarchies sociales sans disparaître pour autant. Si les êtres humains n'étaient pas capables de commensurabilité, ils seraient incarcérés dans des routines mentales qui les priveraient de la flexibilité nécessaire à la vie sociale. Cette plasticité est d'ailleurs l'une des caractéristiques fondamentales de notre humanité, elle révèle notre capacité à prendre en considération, en même temps, deux lignes de conduite concurrentielles. Sans doute cette commensurabilité mentale empêche-t-elle les systèmes sociaux de fonctionner de façon optimale (ce que l'on appelle, dans le langage ordinaire, la corruption en est un bon exemple), mais sans elle, ils ne fonctionneraient pas du tout.

Cela ne signifie pas que la *fonction crée l'organe*. Ce n'est pas parce qu'une disposition mentale est utile à la vie en société qu'elle apparaît comme « pour rendre ce service ». Ce serait l'expression d'un fonctionnalisme naïf que je ne défendrais pas. En revanche, on peut parfaitement concevoir que les individus ayant été pourvus (par le hasard de la combinaison des gènes) de cette plasticité mentale avaient des chances de survie supérieures à ceux qui ne l'étaient pas et que, en raison de cet avantage sélectif, cette disposition se s'est peu à peu répandue dans la population humaine.

Ce genre de mécanisme pourrait également servir à expliquer l'incommensurabilité. Comme nous l'avons vu, le citoyen le

plus ordinaire est capable de manifester des formes de radicalité. Peut-il y avoir le moindre intérêt pour la survie d'un système social à ce que les individus qui le composent soient dotés de cette caractéristique ? Je le crois. À quoi ressemblerait une société composée d'individus n'ayant pas ce genre de dispositions ? S'il existait une telle société où les valeurs des individus étaient strictement proportionnées à leurs intérêts, la possibilité de corruption y serait généralisée, y compris pour les crimes les plus graves. On pourrait envisager une telle société, mais elle n'aurait guère de chances de se développer durablement et disparaîtrait sans doute dans la concurrence que lui livreraient les autres groupes sociaux. C'est particulièrement vrai lorsque les groupes sociaux se trouvent impliqués dans une concurrence hostile, ponctuée de confrontations guerrières. La guerre, en effet, implique, pour pouvoir être menée par un groupe, qu'un certain nombre d'individus soient capables de faire le sacrifice d'eux-mêmes pour une cause qu'ils jugeront supérieure (la survie du clan, la vérité que défend le groupe d'appartenance...). Sinon, ils seraient toujours défaillants face au danger. Le sacrifice est la manifestation de cette incommensurabilité entre les intérêts matériels et un système de valeurs. Si une société veut espérer pouvoir faire la guerre, elle doit évidemment être composée d'individus ayant ces dispositions mentales. On peut donc supposer que, dans la longue constitution de l'histoire des hommes, cette capacité d'incommensurabilité soit devenue une disposition généralisée par le jeu de la sélection naturelle, attendu que la guerre a longtemps constitué la forme modale de la concurrence entre les groupes humains. Parallèlement, bien entendu, on peut tout aussi bien imaginer que des mécanismes sociaux de sélection aient été congruents avec ce

mécanisme darwinien. La mise à mort, ou l'éloignement par incarcération, des individus n'étant pas capables de manifester cette radicalité pour les valeurs essentielles fondant le système social, leur mise au ban de la vie amoureuse (et partant leur incapacité à se reproduire) sont autant d'amplifications du mécanisme sélectif.

Dans la vie réelle, si paradoxale qu'elle soit, la commensurabilité entre valeurs et intérêts est effective, elle signifie qu'il y a, en quelque sorte, une unité commune. Je ne me risquerai pas à décrire comment il est possible de comparer concrètement un intérêt et une valeur ; je me borne à constater que la chose est une donnée banale de notre vie quotidienne, même si elle m'inspire une certaine incommodité intellectuelle. On peut supposer, sans prendre trop de risques, que cette comparabilité est organisée de façon assez floue dans l'esprit des individus, elle n'est sans doute pas présidée par un algorithme précis. Les hésitations et les tourments qui peuvent découler de certaines situations dilemmatiques montrent d'ailleurs bien que la zone de comparabilité est marécageuse. Dans certains cas, nous sommes un peu comme l'âne de Buridan, nos capacités de décision sont inhibées par les termes mêmes qui y président. Or, un des autres avantages de la nature géométrique de notre progression dans l'inconditionnalité axiologique est qu'elle permet d'éviter les situations d'« âne de Buridan » lorsque la décision porte sur des fondamentaux de la vie sociale. Elle élimine les situations d'indécision indéfinie. Ces dispositifs de fluidification de la décision paraissent être à l'œuvre dans d'autres aspects de notre vie mentale, comme le montre la théorie de la dissonance cognitive de Festinger (1957). Il a montré, entre

autres choses, que, dans des situations expérimentales ou réelles, les individus ont tendance, lorsqu'ils hésitent entre plusieurs options, à se convaincre *ex post* qu'ils ont fait le bon choix en le valorisant à l'excès et en dépréciant l'autre terme de l'alternative, alors même qu'ils l'avaient trouvé séduisant avant que leur décision ne soit prise.

Ces phénomènes psychiques demeure pour le moment mystérieux : au mieux, on ne peut que constater qu'ils rendent la vie sociale possible, du moins sous la forme qu'on lui connaît. Leur origine, elle, n'inspire que des théories spéculatives, c'est pourquoi je n'ai proposé une hypothèse sélectionniste qu'avec un peu d'ironie. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, on peut défendre, *a minima*, une idée qui se contenterait d'être descriptive : la vie sociale dans sa *variabilité* incessante pourrait donner chair, en désignant tel ou tel type de valeurs comme étant non négociables, au squelette de notre univers moral. Ce dernier en revanche, c'est-à-dire la capacité à manifester tout à la fois la corruptibilité *et* l'incorruptibilité, serait quelque chose comme un universel, un invariant moral de la pensée humaine.

L'extrémiste ne fait pas exception à cette règle. Son originalité, souvent malheureuse, est de considérer comme non négociables des croyances qui ne peuvent constituer le ciment de la vie sociale et qu'il aura toutes les peines du monde à abandonner.

---

1

Damasio, Grabowski, Galaburda et Damasio (1994).

↩



2

Voir sur ce point Briche (2004).



3

Guidère et Morgan (2007).



4

Et notamment en psychologie évolutionniste, dont Cosmides et Tooby (1992) représentent des figures importantes.



5

J'ai consacré un livre à l'erreur humaine (Bronner 2007a).



6

Cette enquête, portant sur 708 personnes, fut menée à Nancy durant l'été 1994, dans un hall de gare, dans un centre commercial, dans un parc de ville ou dans la rue, sans technique d'échantillonnage, conformément au genre d'expérimentations que conduisent les psychologues cognitifs. La différence étant ici la taille de la population interrogée (environ neuf fois plus importante que celle des populations interrogées par Tversky et Kahneman par exemple) et sa composition hétérogène (les psychologues interrogent assez souvent des étudiants... en psychologie).



7

Le résultat attendu était alors  $(0,8)^{10} = 0,11$  (soit 11 %) et la moyenne arithmétique simple des réponses fut de 0,475 (47,5 %).

↩

8

Cf. Rouilhan (1996).

↩

9

Pour les aspects techniques de cette section voir les annexes « Le paradoxe de Saint-Pétersbourg » a). Afin de ne pas alourdir mon propos, je préfère mettre à part les aspects mathématiques qui ne sont pas nécessaires à la compréhension du problème.

↩

10

On trouve un exposé de ce paradoxe et de sa résolution dans le célèbre *Specimen theoriae novae de mensura sortis*. Nous nous servons ici de la traduction « Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk » in *Econometrica*.

↩

11

C'est, par exemple, l'idée que l'on retrouve implicitement dans la théorie de la dissonance cognitive (Festinger (1957) et Festinger, Riecken et Schachter (1993)) et cela est particulièrement clair dans l'exposé qu'en fait Poitou (1974).

↩

12

On en trouve des synthèses dans Roth (1995), Camerer (2003), Bolton (1998) ou Bearden (2001).

↩

13

Eckel et Grossman (2001) ; Rapoport, Sundali et Seale (1996) ; Roth, Prasnikar, Okuno-Fujiwara, Zamir (1991) ; Murningham et Saxon (1998) ; Carter et Irons (1991).

↵

14

Sur ce point, voir Le Lec (2003).

↵

15

Par exemple, Fehr et Schmidt (1999), Kreps, Milgrom et Wilson (1982), Bolton et Ockenfels (2000).

↵

16

Ce qui n'est pas éloigné des remarques d'Aumann (1997, p. 8) à propos des « principes de base ». Selon lui, les sujets qui assument le rôle du deuxième joueur dans ce jeu appliqueraient des normes d'action.

↵

17

L'hypothèse de Kreps, Milgrom et Wilson (1982) de l'interprétation du choix du joueur 2 par construction de la réputation est exclue ici (puisque le joueur 2 reste anonyme, que le joueur 1 n'existe pas réellement et que le jeu se fait en un coup).

↵

18

Parce que certaines déclarations parurent quantitativement extravagantes et qu'elles risquaient de fausser la recherche de la centralité de la série, je n'ai pas retenu le calcul de la moyenne arithmétique simple point par point, j'ai préféré retenir

comme valeur de centralité le calcul de la médiane, par la méthode de l'interpolation linéaire (plus précise que celle du mode et qui a l'avantage d'éliminer les valeurs aberrantes de la variable).

↩

19

Cités par Le Lec (2003).

↩

20

Sanfey, Rilling, Aronson, Nystrom et Cohen (2003).

↩

## CONCLUSION

# Peut-on faire changer d'avis un extrémiste ?

Pour beaucoup de familles qui voient l'un de leurs proches s'abandonner à des croyances et des pratiques qui ne cessent de l'isoler, voire le conduiront bientôt vers l'illégalité, savoir si l'on peut faire changer d'avis un extrémiste, le faire revenir vers une pensée plus ordinaire est un enjeu de taille. Au-delà des liens affectifs, si l'on songe que la pensée extrême conduit parfois à une forme de criminalité massive et aveugle, on n'aura aucun mal à se convaincre qu'il peut être de quelque utilité, après avoir réfléchi à la nature de la radicalité et des voies qui y mènent, de se poser la question de savoir ce qui permet d'en sortir. L'on sait encore peu de chose, dans le fond, sur ces questions <sup>1</sup>. C'est que le problème est de taille, en effet, il renvoie à celui, plus général, de l'abandon de la croyance. Comment convaincre un croyant d'abandonner les idées qui sont les siennes ? Je n'aborderai pas la question épineuse de l'implication déontologique de ce genre d'ambitions, pour me concentrer, et de façon purement spéculative, sur les problèmes techniques qu'elle implique. Ces problèmes sont considérables pour la question qui nous intéresse, car il s'agit de croyances très spécifiques. On comprend sans mal qu'il sera particulièrement difficile d'affaiblir une adhésion inconditionnelle. Nous savons tous que les croyants tiennent en général à leurs croyances, mais, dans le cas de l'extrémisme, nous avons vu que l'adhésion implique profondément l'identité de celui qui croit, au point même qu'il peut, dans

certains cas, être conduit à renoncer à lui-même, à sa vie, à d'autres valeurs fondamentales, pour celle qui fait l'objet de son attachement radical. Comment mieux résumer cette situation qu'en invoquant les propos, que j'ai déjà rapportés plus haut, d'un extrémiste lui-même, le docteur Armstrong : « J'ai dû faire un long voyage, j'ai abandonné à peu près tout. J'ai brisé tous les liens, j'ai brûlé tous les ponts, j'ai tourné le dos au monde, alors je ne peux pas me permettre de douter : je dois croire, il n'y a pas d'autre vérité. »

Dans un certain nombre de cas, le croyant n'admet pas les démentis de la réalité. Sa pensée est organisée de telle façon qu'il a développé une forme de système immunitaire qui rend la croyance invulnérable aux contradictions quelles qu'elles soient (en apparence au moins). Tout se passe comme s'il y avait, à un certain niveau d'adhésion, un effet de cliquet qui empêche le croyant de revenir en arrière. Nous avons vu, avec la résolution du paradoxe de l'incommensurabilité, combien, lorsque la croyance tend à être inconditionnelle, tout système de raisons concurrent devenait hors de portée du croyant.

La situation n'est peut-être pas aussi désespérée qu'il pourrait paraître et, d'ailleurs, on trouve de nombreux exemples d'individus qui, après s'être abandonnés à l'extrémisme, ont fini par prendre conscience de l'erreur dans laquelle ils s'étaient enfoncés. À ce titre, les quatre voies qui mènent à l'extrémisme (*cf.* le chapitre « Comment devient-on extrémiste ? ») peuvent nous servir de support pour imaginer ce qui pourrait aussi en éloigner.

L'angle qui me paraît le plus délicat est celui de la frustration. Nous avons vu dans la section « L'adhésion par frustration »

que ce sentiment pouvait constituer un levier puissant pour la radicalisation des esprits. Mais nous savons aussi qu'il résulte d'une situation biographique et de mécanismes sociaux liés aux systèmes démocratiques. Cela rend presque inenvisageable une action efficace pour empêcher ou défaire l'action du ressentiment. En effet, on imagine mal les façons de convaincre un individu que sa vision extrême du monde ne l'aidera pas, en fait, à résoudre ses problèmes identitaires. D'une part, parce qu'il faudrait être en mesure d'affaiblir en lui son désir de reconnaissance ou lui faire admettre qu'il ne mérite pas mieux que ce qu'il a, ce qui paraît être une tâche bien difficile. D'autre part, parce que sa cooptation par un groupe radical lui donne le sentiment de pouvoir recommencer sa vie et donc laver les affronts identitaires qu'il imagine avoir subis.

Certes, on peut imaginer, comme le fait Moghaddam (2005) à propos du seul extrémisme islamiste, que l'Occident puisse, à titre préventif, favoriser une vision moins agonistique du monde, et se montrer moins arrogant. Les résultats de certains sondages sont à ce titre ahurissants : ainsi a-t-on pu lire dans la presse d'outre-Manche que plus de 10 % de musulmans britanniques approuvent les attentats du 7 juillet 2006 du métro de Londres, qui firent quarante-neuf morts et sept cents blessés, qu'un bon quart d'entre eux (soit près de 500 000) soutiennent le *djihad* contre l'Occident et qu'un tiers préféreraient vivre sous la *charia* <sup>2</sup>. Mais, en ce cas, la seule voie pour ne plus être la cible d'une forme de ressentiment idéologique ne serait-elle pas, pour l'Occident, de renoncer tout simplement à son *leadership* ? Les démocraties ont certainement beaucoup à gagner sur le long terme à faire un

travail préventif, comme le souligne Barnavi, mais, à court terme, et peut-être même à mesure d'homme, pour penser le recul de l'extrémisme il faut dépasser les seules incantations humanistes.

C'est pourquoi, plutôt que focaliser mon attention sur des problèmes macro-sociétaux, je préférerais réfléchir à des questions relevant du sociocognitif sans prétendre que c'est la seule voie d'action possible.

Le principal problème est sans doute celui de l'oligopole cognitif qui va enserrer l'individu en voie de radicalisation. Comme nous l'avons vu, dans certains cas, la radicalisation peut être invisible, parce que l'extrémiste et le groupe auquel il appartient sont bien conscients que certaines activités (en particulier terroristes) s'accommodent mal de la transparence. Dans d'autres cas, cependant, cet individu affichera ostensiblement les signes de sa radicalisation, soit parce qu'il sera fier de sa nouvelle identité, soit parce qu'il cherchera à convaincre son entourage de suivre la même voie que lui. Dans cette situation, le réflexe de toute famille aimante est de tenter de l'éloigner aussi vite que possible de cette doctrine. Ses proches vont chercher à lui faire comprendre que ces idées sont ineptes, que celui ou celle qui les professe n'est pas quelqu'un à qui l'on peut faire confiance, etc. *Il s'agit d'un mauvais réflexe.* Car alors, les proches d'hier vont très vite apparaître comme les ennemis d'aujourd'hui et de demain. L'idée principale à retenir est de ménager coûte que coûte une *concurrence cognitive* effective entre les doctrines extrémistes et les valeurs ordinaires. Dans le cas des sectes, par exemple, on sait bien que leur stratégie est d'organiser un oligopole, voire un monopole cognitif autour de l'adepte en devenir. On lui



conseillera de se couper des sources extérieures d'information (journaux, télévision, radios...), le groupe se chargera de dispenser les informations qui lui paraissent nécessaires, il enjoindra à l'adepte d'effectuer des travaux intellectuels et corporels parfois incessants. Assez souvent aussi, la secte mettra en garde le profane contre l'influence négative de ses proches, on prophétisera, sans prendre trop de risques, qu'ils tenteront de le détourner de la vérité. Et cette prophétie se réalisera, bien entendu... Dès lors, l'extrémiste en devenir aura le sentiment qu'on ne lui veut pas toujours du bien dans son entourage ou, au moins, qu'on ne le comprend pas. La famille ou les amis auront bientôt perdu toute crédibilité aux yeux du croyant, et ainsi, ils perdront aussi leur capacité à rendre disponibles des systèmes de raisons concurrents à celui proposé par le groupe extrémiste. Par conséquent, comme le conseille à juste titre l'ADFI <sup>3</sup>, le but essentiel est avant tout de maintenir le contact avec l'adepte. Même si c'est parfois très difficile, il faut veiller à ne pas moquer, ni même contredire, dans un premier temps, les doctrines qu'il paraît vouloir embrasser. Il faut même feindre de s'y intéresser beaucoup, ne serait-ce que parce que cela permet de comprendre l'univers mental en construction de l'extrémiste. Toutes les critiques futures seront d'autant mieux reçues que l'adepte aura l'impression que celui qui les développe n'est pas animé par des intentions hostiles à la doctrine. Le début de l'endoctrinement n'est peut-être pas l'instant le plus propice pour le défaire. Ce qui est essentiel, c'est qu'à un moment ou à un autre, l'adepte aura nécessairement des doutes, car passés les premiers moments enchanteurs où il aura l'impression de découvrir une nouvelle famille et très souvent sa vraie famille de cœur, les difficultés doctrinaires et matérielles apparaîtront.

Dès lors que le groupe aura le sentiment qu'il est à présent un maillon solide de la chaîne, il n'aura plus d'intérêt à perdre du temps et de l'énergie à le séduire. Le moment de ce que l'on nomme le *love-bombing*, c'est-à-dire littéralement le « bombardement d'amour », période où le nouvel adepte est l'objet de toutes les attentions, les flatteries et les affections, sera achevé. Seulement, lorsque les doutes s'insinueront de façon subreptice dans l'esprit de l'extrémiste, il n'aura peut-être personne à qui les confier parce qu'il sera enserré dans un oligopole cognitif et qu'il se sera coupé de ses proches. Ses doutes lui feront honte, alors, ils seront pour lui la marque d'une infamie et non du retour de son esprit critique. Ce n'est pas le moment pour ses proches de formuler des critiques ouvertes, l'adepte ne sera pas en mesure de les entendre le plus souvent. Le mieux est de stimuler l'esprit critique de l'individu en l'interrogeant, avec une apparente ingénuité, sur les points les plus contestables de la doctrine ou sur la politique générale du groupe, les comportements, etc. Ce ne sont sans doute pas les plus respectables des inspireurs, mais c'est exactement de cette façon qu'ont procédé les geôliers chinois avec leurs prisonniers américains pendant la guerre de Corée, comme nous l'avons vu. Plutôt que de chercher à convaincre au forceps de la supériorité du système communiste, ils visèrent à stimuler l'esprit critique des détenus. Parce qu'à un certain niveau d'adhésion, la croyance devient incommensurable aux autres valeurs et aux arguments de la logique ordinaire, la descente de l'escalier de la radicalité ne peut venir que de l'extrémiste lui-même. Mais cela peut prendre beaucoup de temps, le temps de le laisser détruire sa vie, et de ruiner toute possibilité de réinsertion. Aussi, cette descente peut aussi venir de ses proches, à condition qu'ils demeurent des médiateurs

crédibles de l'information sur le marché cognitif que fréquente l'adepte. L'essentiel donc, je le répète, est de maintenir une situation cognitive concurrentielle. Dès lors que l'adepte aura reconnu que certaines choses ne vont pas dans le groupe extrémiste, le mieux est de l'inciter à en faire part aux responsables du groupe ou à d'autres adeptes avec cet argument qu'ils auront sans doute une réponse. Cet esprit contestataire sera à coup sûr mal accepté par la secte, l'individu sera réprimandé et il se sentira isolé. Mais cette fois, il aura un témoin privilégié de cette injustice, ses proches, qui devront continuer à développer cette tactique : « Mais à ton avis, pourquoi l'ont-ils pris aussi mal ? » Ce va-et-vient se fera en défaveur du groupe extrémiste car, chaque fois qu'il rabrouera l'adepte, il affaiblira son offre de reconstruction identitaire.

Généralement, il ne sera pas difficile d'accumuler des informations compromettantes pour le groupe extrémiste, ou ses dirigeants, mais, là encore, le mieux serait que l'apprenti extrémiste les découvre de lui-même. Cette découverte peut bien entendu être orchestrée par ses proches, mais cela devra demeurer invisible. On peut, par exemple, vouloir s'informer avec lui et rencontrer malencontreusement des sites dévoilant certaines réalités sur le groupe. L'information ne sera sans doute pas acceptée en tant que telle, mais restera disponible dans l'esprit du croyant, prête à ressurgir au moment de porter l'estocade. Il peut d'ailleurs demander, une fois de plus, des explications aux membres du groupe, ce qui accélérera son isolement. À ce stade, les proches peuvent prendre le risque d'utiliser la tactique analogique. De quoi s'agit-il ? Il s'agit de montrer au disciple que dans d'autres groupements, avec

d'autres doctrines, certaines pratiques sont inacceptables. Là encore, cette conversation doit être organisée de façon informelle sans impliquer aucunement le groupe auquel il appartient. Sans doute peut-il être indigné, comme n'importe qui, par certains abus sectaires. Saura-t-il faire le parallèle entre la situation dénoncée et les coutumes du groupe qu'il fréquente ? Peut-être pas de façon pleinement consciente, mais l'eau s'infiltrera dans la citadelle.

Le problème principal qui s'oppose à toute tentative de « désintoxication » extrémiste, c'est le vide cognitif qu'elle implique. En effet, beaucoup de croyants refusent d'abandonner leurs croyances, même face aux démentis, parce qu'ils pressentent bien que la pure vérité est une piètre consolatrice. Le désenchantement du monde qu'elle implique le plus souvent ne fait guère envie. C'est sans doute pour cette raison qu'on observe des individus quittant des groupes sectaires pour entrer dans d'autres groupes non moins sectaires avec un argument qui, du point de vue de la stricte logique, peut être entendu : ce n'est pas parce que *ce* gourou était un usurpateur, *ce* groupe une entreprise de manipulation des individus, que tel autre groupe ne va pas permettre mon épanouissement spirituel <sup>4</sup>. Ainsi, par exemple, on peut comprendre que telle secte s'inspirant du bouddhisme est scélérate sans pour autant abandonner l'idée que la méditation peut nous permettre d'atteindre une conscience transcendante. Pour paraphraser le vocabulaire de la psychologie sociale, on pourrait dire que l'adepte est capable, dans certains cas, d'abandonner les éléments périphériques de sa croyance (ceux qu'incarne la doctrine sectaire) mais plus difficilement ses éléments centraux : il n'est pas rare, en effet,

qu'il ait rencontré le groupement après un cheminement qui a forgé sa représentation spirituelle du monde. Dans ces conditions, il est peut-être préférable, quelle que soit l'opinion des proches sur les questions d'ordre spirituel, de ménager, en quelque sorte, une porte de sortie à l'adepte. S'il doit entrer de nouveau dans un groupe spirituel, autant que ce soit un groupe où les dérives sont inexistantes et où il pourra s'adonner à sa quête sans risquer de compromettre sa vie tout entière. On peut supposer, par exemple, que cet individu est entré dans un groupement de type « charismatique », il peut être sage, alors, de le rediriger vers un catholicisme moins problématique. C'est exactement cette procédure qu'utilisent, avec un certain succès semble-t-il, les autorités saoudiennes dans leur programme de réinsertion de leurs ressortissants djihadistes. Ce succès sera peut-être à réévaluer sur le long terme, mais pour le moment, on imagine mal les États-Unis accepter de renvoyer de la prison de Guantanamo la centaine de Saoudiens emprisonnés, comme ils l'ont fait, si le programme de « réintégration » n'avait pas fait ses preuves. On sait que sur les près de cinq cents prisonniers libérés de Guantanamo, un peu plus de 6 % ont repris une activité terroriste, ce taux est de 0 % pour les Saoudiens. C'est que le régime a pu mettre les moyens pour réintégrer ses brebis égarées. Dès leur arrivée sur leur terre natale, ils sont autorisés à voir leurs proches, puis inscrits, une dizaine de jours après, à un programme de réintégration qui ressemble, de l'aveu de ceux qui s'y sont soumis, à un camp de vacances. Le régime propose un traitement de VIP à ces ex-extrémistes, leur versant une allocation mensuelle, leur proposant un emploi et même une aide pour trouver une épouse ! C'est ce dont a bénéficié Khalid al-Hubayshi, un djihadiste qui s'est battu aux

Philippines et s'est fait capturer dans un camp d'entraînement en Afghanistan. Il travaille à présent pour un fournisseur d'accès à Internet et l'État lui verse une allocation mensuelle de 800 dollars après lui avoir offert une voiture et 20 000 dollars pour son mariage.

Le but évident est de resocialiser le plus rapidement possible ces extrémistes. Une autre disposition est prise, non moins importante : les stagiaires doivent rencontrer de nombreux spécialistes de la religion musulmane qui leur expliquent pourquoi le Coran ne saurait inspirer la philosophie belliqueuse à laquelle ils ont adhéré. Dossari, un ex-terroriste ayant subi ce programme de réintégration, déclare : « Notre gouvernement offre aux gens l'occasion de corriger leurs erreurs et de commencer une nouvelle vie, de comprendre l'islam et le gouvernement. C'est la seule solution possible au terrorisme <sup>5</sup>. » L'individu se voit proposer de retrouver une sorte de virginité mentale, comme on l'avait fait avec lui, déjà, lors de son entrée dans la radicalité. On admet qu'il fut sincère, mais on lui montre que sa sincérité a été détournée. Pour cela, on ne cherche pas à nier les anciennes croyances de l'extrémiste, mais on trouve des médiateurs crédibles pour proposer des interprétations moins agonistiques des mêmes textes. On ne s'attaque donc jamais aux éléments centraux de sa croyance, mais à ceux, plus périphériques, qui ont permis sa radicalisation.

La stratégie mise au point par l'Arabie Saoudite n'est pas très compliquée, mais elle nécessite des moyens importants. On sait que la réintégration sociale des anciens extrémistes est souvent problématique, c'est le cas notamment avec les anciens

acteurs du conflit irlandais : qu'ils aient été loyalistes ou républicains, beaucoup d'entre eux ne retrouvent aucun travail et certains (de 15 à 18 %) se montrent même inaptes à exercer un emploi.

Ces moyens importants, les États les plus riches peuvent les envisager, mais la plupart des familles qui sont touchées par la radicalisation d'un de leurs membres ne peuvent disposer de ce type de logistique. Dès lors, une autre technique, beaucoup plus délicate, peut encore être tentée. Celle-ci pourrait être dite du « contre-feu » parce qu'elle s'inspire métaphoriquement de celle qu'utilisent parfois les pompiers lorsqu'ils allument un feu en aval d'un incendie dans l'espoir d'interrompre sa progression. Il s'agit d'accompagner l'apprenti fanatique dans sa radicalisation et de le devancer, en quelque sorte, en se montrant plus radical que lui, jusqu'à la caricature. Ce faisant, on lui offre de prendre de la distance avec celui qu'il est en train de devenir. En observant un individu plus fanatique que lui, le croyant peut prendre conscience du caractère extrême de la croyance à laquelle il adhère, comme s'il se mirait dans un miroir déformant rendant ses traits grotesques. Cette technique est problématique parce qu'elle peut, au contraire, accélérer la radicalisation de celui qu'on croyait sauver et qui peut être tenté par une surenchère extrémiste qu'on observe parfois dans certains groupes. Dès lors, voyant l'un de ses proches en avance sur le chemin de ce qu'il croit être la vérité, l'individu peut vouloir accélérer la marche...

L'un des autres points centraux est qu'il ne faut en aucun cas laisser l'extrémiste avoir un rapport abstrait, purement conceptuel aux crimes qu'il pourrait commettre au nom de sa doctrine. Il convient d'utiliser la technique de la



« réassociation » comme la nomment les psychologues. Cette technique fut par exemple utilisée de façon expérimentale <sup>6</sup> dans le cadre d'une étude sur une croyance concernant les hamburgers McDonald's. Cette chaîne de fast-food a souvent essuyé toutes sortes de rumeurs concernant ses produits et la façon dont ils sont fabriqués, c'est le lot de toutes les marques bien connues du grand public. La société McDonald's s'est inquiétée de ce que se répandait dans les esprits la croyance que ses hamburgers étaient fabriqués avec de la viande de ver de terre. Cette idée était absurde parce que les vers de terre coûtent plus cher que la viande de bœuf. Les psychologues ont montré, cependant, que ce démenti, dans des conditions expérimentales, ne changeait rien quant à l'opinion que les sujets se faisaient des hamburgers de chez McDonald's. Qu'ils aient connaissance ou non des arguments du démenti, leur point de vue restait le même. En revanche, lorsqu'ils avaient à répondre à un questionnaire portant sur *le* McDonald's qu'il fréquentait (Où se trouve-t-il ? Combien de fois y allez-vous par an ? A-t-il une terrasse ? ), les sujets de l'expérience exprimaient une opinion beaucoup plus favorable aux hamburgers de la firme. C'est qu'ils avaient *réassocié* l'image de McDonald's avec des souvenirs, des sentiments et des émotions personnels. Ce faisant, ils étaient sortis d'une forme d'abstraction du jugement.

C'est exactement ce qui survint, sans que personne n'orchestre réellement cette réassociation, à Zarema Moujakhoïeva, cette extrémiste tchéchène qui renonça *in extremis*, en juillet 2003, à se faire exploser en plein Moscou. Elle explique très bien quel fut l'un des déclics de son renoncement : « Le soir, Igor est rentré tard. Il nous a demandé si nous avions regardé la



télé. Oui, nous avons vu les informations sur l'attentat de Touchino. Cette nuit-là quelqu'un est passé le voir. Il est resté longtemps. Ils ont bu de la bière et raconté des blagues. Moi, j'étais ahurie. À la télé, je venais de voir un amoncellement de cadavres. C'est là que j'ai découvert ce que ça allait donner pour moi. Si je vous dis que j'ai eu pitié de toutes ces victimes, vous n'allez pas me croire [...] Igor évitait les mots tels que "mort" ou "attentat" <sup>7</sup>. » On le voit, aussi longtemps que cet attentat, pour lequel Zarema Moujakhoeva était pourtant volontaire, demeurait abstrait, sa logique, le bien-fondé de son sacrifice ne lui posait pas de problèmes, elle pensait faire le bien. Mais dès lors que les conséquences possibles de son action meurtrière furent dévoilées, à l'occasion de la diffusion d'un reportage sur un autre attentat, elles lui parurent moins acceptables d'un point de vue moral. Elle venait de réassocier le mobile de son acte à ses conséquences possibles. Parce qu'elle voyait les morts *concrètement*, la rhétorique du talion lui paraissait moins convaincante, elle avait « pitié de toutes ces victimes ». Cet exemple montre bien que les extrémistes, même ceux qui sont prêts à l'attentat meurtrier, ne vivent pas à l'ombre d'une éclipse de toute autre valeur, seulement, ils sont dans une situation d'incommensurabilité dont nous avons vu les caractéristiques. Il se pourrait que cette position soit beaucoup plus fragile et provisoire qu'on ne l'imagine. Une telle inconditionnalité, qui demande tellement de sacrifices, tant au point de vue personnel que moral, doit sans doute être entretenue avec beaucoup d'attention, tel un feu vulnérable. D'ailleurs, comme le rappelle Moghaddam (2005, p. 166), le processus qui consiste à recruter un individu pour en faire une bombe humaine peut aboutir en 24 heures. Pendant cette journée très particulière, le futur terroriste sera l'objet de

toutes les attentions du groupe, il sera considéré comme une sorte de célébrité. La personne charismatique qui aura servi à son recrutement n'aura pas de mots trop doux pour lui et restera constamment à ses côtés durant les dernières heures de sa vie. Le groupe extrémiste sait que le genre de sacrifice qui est demandé s'accommode mal d'une réflexion trop longue, il s'agit de profiter de la tête d'épingle axiologique que va créer le monopole cognitif obsessionnel enserrant celui qui va commettre l'irréparable. On ne peut sans doute pas tenir longtemps une telle inconditionnalité. Pour cette raison, ce qui étonne de prime abord — comment est-il possible que tout cela se passe en seulement 24 heures ? — devient la reformulation un peu sinistre d'un proverbe bien connu : « Il faut battre le fer quand il est chaud. »

Je le réaffirme : tout ce qui est suggéré ici ne l'est qu'à titre purement spéculatif. Nous savons trop peu de chose encore sur la dynamique des croyances pour revendiquer une ingénierie digne de ce nom. On notera, cependant, que malgré les problèmes déontologiques, sur lesquels je reviendrai, cet ensemble de méthodes ne suscite pas du tout le même malaise que la technique du « deprogramming ».

Cette dernière procédure, très brutale, a été mise au point par un certain Ted Patrick. Issu d'un milieu très modeste, c'est un autodidacte. Sans avoir fait aucune étude, il prétend que sa « technique » est inspirée de son expérience personnelle. Après avoir monté plusieurs affaires (boîte de nuit, restaurant...), il se rend très utile en contribuant, durant les émeutes de Watts en 1965, à ce que les communautés noires de San Diego, où il vivait à ce moment-là, ne s'enflamment pas à leur tour. Ces efforts ont fait de lui un assistant particulier du gouverneur

Ronald Reagan, ce qui lui assura l'accès à une notoriété et à des réseaux qui lui permirent de commencer son entreprise de « deprogramming ». Son travail, comme il le déclara régulièrement au cours d'émissions de télévision, était de « sauver des enfants qui avaient été psychologiquement kidnappés par des sectes ». Les principaux adversaires de Ted Patrick étaient, à l'époque, Are Krishna, les Enfants de Dieu ou la secte Moon, mais il prétendait s'attaquer à tout groupement à caractère totalisant. Il a détaillé ses techniques de déprogrammation mentale dans son livre *Let Our Children Go !*. Elles sont assez violentes et consistent généralement en un enlèvement. Il s'agit d'extraire l'adepte de l'emprise physique, puis psychologique, de la secte contre sa volonté, et souvent même de force. Cet individu est isolé en un lieu où il ne verra personne d'autre que le déprogrammeur. Ted Patrick s'acharne alors, pendant des heures, voire des jours, à, comme il l'écrit, « contraindre l'individu à repenser de nouveau par lui-même » dans un contexte qui s'apparente, reconnaissons-le, à une séance de torture. Ted Patrick a d'ailleurs été plusieurs fois condamné pour enlèvement, violation des droits civils et de la liberté religieuse. Ces techniques ont quelquefois fonctionné. Certains adeptes ont, en effet, rompu avec la secte, se rendant compte de l'ineptie des croyances auxquelles ils avaient adhéré. Mais, assez souvent aussi, ces techniques n'ont servi à rien d'autre qu'à lui attirer beaucoup d'ennuis, juridiques notamment, les adeptes retournant immédiatement, ou non, au sein de la secte ou d'une autre secte. Quelques-uns, en ayant fait croire à Ted Patrick qu'il leur avait enfin ouvert les yeux, afin qu'il accepte de les libérer. Que cette technique ait pu aboutir de temps en temps n'est pas très étonnant, la contrainte psychologique et émotionnelle forte que Ted Patrick

exerce sur les individus, les enserrant, lui aussi, dans une sorte de monopole cognitif provisoire, peut, surtout si elle est associée à la souffrance des proches et en particulier des parents, aboutir à une sorte de prise de conscience de l'extrémiste. Par ailleurs, on ne sait rien des doutes qui rongeaient déjà l'individu avant sa pénible séance de déprogrammation.

On ne doit pas s'étonner non plus du nombre de ses échecs, parce que cette technique est fondée sur une représentation fallacieuse de l'emprise sectaire. Celle-ci existe bel et bien, mais elle ne se fait généralement pas sous la forme d'une interruption de la rationalité, comme nous l'avons vu. Il ne sert à rien de « faire penser de nouveau » les adeptes de l'extrémisme, car leur réflexion ne s'est jamais interrompue. Cette technique est fondée sur l'idée, comme le déclare lui-même Ted Patrick et comme ont l'air de le croire beaucoup de commentateurs de ces phénomènes, que se dérouleraient dans les sectes de longues séances d'hypnotisme, de messages subliminaux, de lavages de cerveau et de je ne sais quel dispositif relevant plus de la science-fiction que de la réalité. Certaines privations (alimentation, sommeil, sexualité...) peuvent contribuer à fragiliser les esprits, à les rendre plus sensibles à des formes de contraintes psychologiques, mais si l'on veut penser efficacement la cessation de la croyance extrême, on ne doit jamais oublier qu'elle résulte d'un processus volontaire, qui fait sens pour l'individu qui l'endosse.

Même si l'on révoque les façons de voir et de faire d'un Ted Patrick, il n'en demeure pas moins que l'idée même de vouloir faire disparaître une croyance dans l'esprit d'un individu est

une forme de manipulation. J'en ai conscience. Dès lors, et de façon un peu ironique, nous nous trouvons confrontés à un dilemme qui caractérise souvent l'extrémisme : la fin justifie-t-elle les moyens ? Est-il justifié de vouloir ramener un individu vers les sentiers de la logique ordinaire ? Il y a au moins deux cas de figure qui méritent d'être distingués. Le premier est celui où l'extrémiste ne constitue aucun danger, ni pour les autres ni pour lui-même. Il croit inconditionnellement à des choses extravagantes, mais il ne nuit à personne. Dans ces conditions, pourquoi vouloir choisir pour lui ce que doit être sa vision du monde ? Celle qu'il a élue le rend peut-être heureux, et, même si on le déplore, on peut comprendre que beaucoup préfèrent le bonheur à la vérité. Le second est celui où l'extrémiste constitue une menace. La question déontologique est alors très différente. Peut-on s'autoriser la manipulation mentale à l'endroit d'individus remettant en question les fondements de la démocratie, par exemple ? Le faire, n'est-ce pas soi-même trahir les idéaux démocratiques de la liberté de penser ? Encore une fois : la fin justifie-t-elle les moyens ? La science n'a pas à trancher des questions de ce genre, ce sont les défenseurs de la démocratie qui doivent se la poser. Jusqu'où sont-ils capables d'aller pour défendre leur système ? Que le démocrate refuse de s'abandonner à l'extrémisme démocratique, tel est, a toujours été et sera toujours le talon d'Achille des démocraties, ce que savent très bien les extrémistes.

croyance chez les anciens adeptes de groupes à caractère totalisant.

↵

2

Barnavi (2006, p. 138).

↵

3

Association de défense des familles et de l'individu dont le but est d'informer sur le phénomène et d'organiser la prévention et l'aide aux victimes de ces groupements.

↵

4

C'est notamment une des pistes qu'explore Romy Sauvayre dans les recherches que j'ai citées plus haut.

↵

5

Cf. White et Wright (2008, p. 89).

↵

6

Kapferer (1995).

↵

7

Retchkalov (2004).

↵

# Remerciements

Je voudrais enfin remercier ceux qui, par leur soutien, leur attention, leur amitié, m'ont permis de mener à bien ce travail : Raymond Boudon, Prisca Bouillet, Charles-Henry Cuin, Étienne Géhin, Nathalie Heinich, Anthony Khun, Clara Lévy, Ruwen Ogien, Patrick Pharo, Dominique Raynaud et Romy Sauvayre.

Comme il est convenu, mais important, de le faire remarquer, les erreurs et les maladresses que ce texte ne manquera pas de comporter et, plus généralement, ses intentions me sont entièrement imputables.

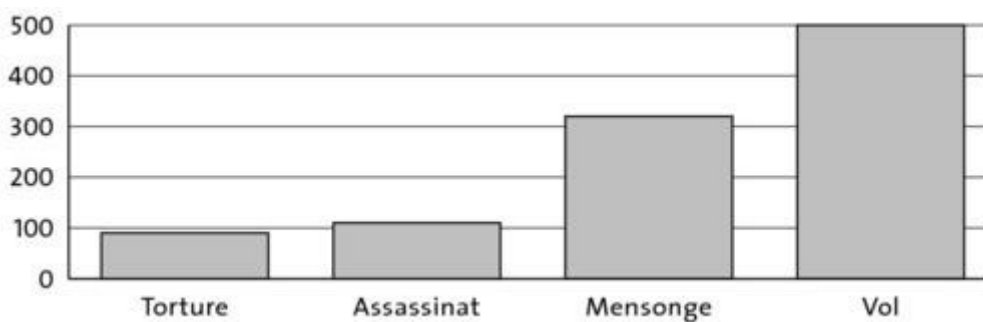
## ANNEXES



## ANNEXE I

# Calcul de l'écart type

Le premier calcul mis en place est celui de l'écart type qui permet une appréciation de la conditionnalité de la valeur. *L'on suppose ici qu'il y a un rapport proportionnel entre l'écart type et la conditionnalité de l'adhésion à une valeur.* L'on obtient dans un premier temps un graphique de ce genre.



Cette mesure n'est cependant pas tout à fait suffisante. En effet, on conçoit aisément qu'une valeur ne recueillant que l'indifférence pour les cinq situations proposées aurait un écart type très faible sans pour autant que cette mesure traduise la force de l'adhésion. C'est pourquoi le quotient *moyenne pondérée/écart type* m'est apparu comme capable de rendre compte de façon acceptable de la force de l'adhésion axiologique. C'est ce que transcrit le graphique que j'ai inséré dans le corps du texte.

## ANNEXE II

# Mesure du degré d'attachement individuel à une maxime morale

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de monsieur X, qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 francs net par mois.

Pour chaque exemple, il vous est demandé de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de monsieur X.

0 signifie l'indifférence, c'est-à-dire que l'attitude de monsieur X ne vous choque pas, elle ne vous semble pas moralement condamnable.

1 000, au contraire, signifie l'indignation la plus totale.

[Q7] Monsieur X vole un compact disc dans un supermarché.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q8] Monsieur X vole de la nourriture dans un supermarché.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q9] Monsieur X vole un compact disc à un de ses amis.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q10] Monsieur X vole de l'argent à un mendiant.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q11] Monsieur X vole un jouet pour son enfant dans un super-marché.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

Pour répondre aux questions suivantes, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de monsieur Y, qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 francs net par mois.

Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de monsieur Y.

[Q12] Monsieur Y assassine quelqu'un parce qu'il l'a insulté.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q13] Monsieur Y assassine quelqu'un au hasard dans la rue, pour s'amuser.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q14] Monsieur Y assassine quelqu'un parce que sa femme allait le quitter pour cette personne.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q15] Monsieur Y assassine quelqu'un parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000).

[Q16] Monsieur Y assassine quelqu'un parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

Pour répondre aux questions suivantes, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de monsieur W, qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 francs net par mois.

Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de monsieur W.

[Q17] Monsieur W ment pour ne pas vexer quelqu'un.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q18] Monsieur W ment par jalousie à propos de quelqu'un, pour ternir sa réputation.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q19] Monsieur W ment pour se faire valoir (par orgueil).

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q20] Monsieur W ment pour éviter une réprimande.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

[Q21] Monsieur W ment pour ne pas admettre qu'il a tort.

*Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1 000)*

Pour répondre aux questions suivantes, ne tenez aucunement compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons à présent que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de monsieur Z, qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 6 000 francs net par mois.

Pour chaque réponse, il vous est demandé, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1 000 qui traduira la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de monsieur Z.

[Q22] Monsieur Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce qu'il l'a insulté.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q23] Monsieur Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, pour s'amuser.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q24] Monsieur Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que sa femme va le quitter pour cette personne.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q25] Monsieur Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

[Q26] Monsieur Z torture quelqu'un, jusqu'à la mort, parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante.

*Réponse :* (donnez un chiffre de 0 à 1 000)

### ANNEXE III

## Le paradoxe de Saint-Pétersbourg et la courbe des intérêts

Dans le jeu présenté dans le paradoxe de Saint-Pétersbourg l'espérance mathématique est infinie :

a)

$$\sum_{n=1}^{\infty} 2n \times 1/2^n = +\infty$$

b) La fonction d'utilité logarithmique  $U(x) = \log(x)$

$$E[U](G) = \sum_{n=1}^{\infty} (1/2^n) \times \log(2^n)$$

Il existe une formulation plus précise du problème :

$$U(x) = b \cdot \log(a + x/a)$$

$x$  représente un résultat monétaire ;  $a$  la richesse initiale de l'individu ;  $b$  une constante positive. Si on note  $y$  la valeur monétaire, on obtient :

$$U(y) = \sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{2^n} \cdot b \cdot \log_2 \left\{ \frac{(a + 2n)}{a} \right\}$$

On peut en déduire que  $y$  est majoré par une somme dépendant de  $a$ .



## BIBLIOGRAPHIE

Abgrall, J.-M. (1996), *La Mécanique des sectes*, Paris, Payot et Rivages.

Arendt, H. (1972), *Les Origines du système totalitaire — Le système totalitaire*, Paris, Seuil.

Arendt, H. (1966), *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard.

Asch, S. (1955), « Opinions and Social Pressure », *Scientific American*, 193, p. 31-35.

Aristote (1962), *Politique*, I, Paris, Vrin.

Atran, S. (2003), « Genesis of Suicide Terrorism », *Science*, 299, p. 1534-1539.

Aumann, R. J. (1997) « Rationality and Bounded Rationality », *Games and Economic Behavior*, 21, p. 2-14.

Bacon, F. (1986), *Novum Organum*, Paris, PUF.

Bar-Hillel, M. (1973), « On the Subjective Probability of Compound Events », *Organizational Behavior and Human Performance*, 9, p. 396-406.

Barnavi, É. (2006), *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion.

Bearden, J. (2001), « Ultimatum Bargaining Experiments : The State of the Art », University of North Carolina at Chapel.

Beckman, L. (1970), « Effects of Students' Performance on Teachers' and Observers' Attributions of Causality », *Journal of Educational Psychology*, 61, p. 75-82.

Bélangier, M. (2002), « La divination », in Mahric, R. (éd.), *Guide critique de l'extraordinaire*, Bordeaux, Les Arts libéraux.

Bensaude-Vincent, B. et Blondel, C. (éd.) (2002), *Des savants face à l'occulte 1870-1940*, Paris, La Découverte.

Bernoulli, D. (1954), « Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk », *Econometrica*, vol. XXII, p. 23-36.

Blount, S. (1995), « When Social Outcomes Aren't Fair : The Effect of Causal Attributions on Preference », *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 63, p. 131-144.

Bolton, G., Ockenfels, A. (2000), « ERC : A Theory of Equity, Reciprocity and Competition », *American Economic Review*, 90, p. 166-193.

Bolton, G. (1998), « Bargaining and Dilemma Games : From Laboratory Data Towards Theoretical Synthesis », *Experimental Economics*, 1, p. 257-288.

Bosman R., Sonnemans J., Zeelenberg M. (2001), « Emotions, Rejections, and Cooling-off in the Ultimatum Game », *CREED Working Paper*, University of Amsterdam : cf. Le Lec

(2003).

Bouchayer, F. (1986), « Les usagers des médecines alternatives : itinéraires thérapeutiques, culturels, existentiels », *Revue française des affaires sociales*, numéro hors-série, avril, p. 105-115.

Boudon, R. (2007), *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Paris, PUF.

Boudon, R. (2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF.

Boudon, R. (1999), *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF.

Boudon, R. (1995), *Le Juste et le Vrai*, Paris, Fayard.

Boudon, R. (1992), *Traité de sociologie*, Paris, PUF.

Boudon, R. (1990), *L'Art de se persuader*, Paris, Fayard.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. et Passeron, J.-C. (1968), *Le Métier de sociologue*, Paris, La Haye, Mouton.

Boy, D. et Michelat, G. (1986), « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *La Revue française de sociologie*, XXVII.

Boyer, A. (1998), « Normes, rationalité critique et fondation ultime », in Mesure, S. (éd.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF.

Briche, C. (2004), « La souffrance de la jeune fille violée », *Pensée plurielle*, 4, p. 69-80.

Bronner, G. (2007a), *L'Empire de l'erreur — Éléments de sociologie cognitive*, Paris, PUF.

Bronner, G. (2007b), *Coïncidences — Nos représentations du hasard*, Paris, Vuibert.

Bronner, G. (2006a), *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann.

Bronner, G. et Erner, G. (2006b), *Manuel de nos folies ordinaires*, Paris, Mango.

Bronner, G. (2003), *L'Empire des croyances*, Paris, PUF.

Bronner, G. (1998), « Le paradoxe des croyances minoritaires », *Informations sur les sciences sociales*, 37, n° 2, p. 299-320.

Bronner, G. (1997), *L'Incertitude*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».

Brown, R. et Gaertner, S. L. (éd.) (2001), *Blackwell Handbook of Social Psychology : Intergroup Processes*, Oxford, Blackwell Press.

Brun, J. (1989), *Les Présocratiques*, Paris, PUF.

Brunet, E., Sarfati, Y., Hardy-Bayle, M. C. et Decety, J. (2000), « A PET Investigation of the Attribution of Intentions With Non-verbal Task, *Neuroimage*, 11, p. 157-166.

Butt, H. (2007), « Cette haine des mécréants », *Courrier international*, 870.

Byford, G. (2002), « Celui qui tue pour intimider », *Courrier international*, 618.

Camerer, C. F. (2003), « Behavioral Game Theory. Experiments in Strategic Interaction », Princeton University Press, Princeton.

Campion-Vincent, V. (2005), *La Société parano*, Paris, Payot.

Campos, É. (2000), *Sectes et millénarisme — Dérives suicidaires et meurtrières*, MNH-Anthropos.

Carr, E. H. (1988), *Qu'est-ce que l'histoire ?*, Paris, La Découverte.

Carter, J., Irons, M. (1991), « Are Economists Different, and If So, Why ? », *Journal of Economic Perspectives*, 5, p. 171-177.

Cialdini, R. (1985), *Influence : Science and Practice*, Glenview, Scott, Foresman and Co.

Clément, F. (2006), *Les Mécanismes de la crédulité*, Genève-Paris, Droz.

Condorcet, M. J. A. de Caritat de (1998), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion.

Cooper, H. H. A. (2001), « The Problem of Definition Revisited », *American Behavioral Scientist*, 44, p. 881-893.

Cosmides, L. et Tooby, J. (1992), « The Psychological Foundations of Culture », in Barkow, J., Cosmides, L., et Tooby, J. (éd.), *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology*

*and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press.

Courtois, S., Werth, N., *et al.* (1997), *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont.

Crenshaw, M. (1981), « The Cause of Terrorism », *Comparative Politics*, 13, p. 379-399.

Cuniot, A. (1989), *Incroyable... mais faux !*, Bordeaux, L'Horizon chimérique.

Damasio, A. R. (1995), *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob.

Damasio, H., Grabowski, T., Galaburda, A. M. et Damasio, A. R. (1994), « The Return of Phineas Gage : Clues About the Brain of a Famous Patient », *Science*, 264, 5162, p. 1102-1105.

Davar, K. (2007), « Les naxalites, des maoïstes à la dent dure », *Courrier international*, n° 867.

Davies, J. C. (1962), « Toward a Theory of Revolution », *American Sociological Review*, 27, p. 5-19.

Decety, J. et Jackson, P. L. (2008), « Le sens des autres », *La Recherche*, hors-série n° 30, p. 64-68.

Degenne, A et Forsé, M. (1994), *Les Réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin.

Delahaye, J.-P. (2007), « La numérologie pourrait être scientifique... », *Science et pseudo-science*, 278, p. 9-11.

Delahaye, J.-P. (2006), *Les Inattendus mathématiques*, Paris, Belin.

Deliège, R. (2000), « Les hindous croient-ils en la réincarnation ? », *L'Année sociologique*, 50, n° 1, p. 217-234.

Durkheim, É. (1988), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion.

Durkheim, É. (1979), *Le Suicide*, Paris, PUF.

Durkheim, É. (1955), *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin.

Duval, M. (2002), *Un ethnologue au Mandarom*, Paris, PUF.

Eager, T. et Musso, C. (2006), « Why Did the World Trade Center Collapse : Science, Engineering and Speculation », *JOM*, 53 (12), p. 8-11.

Eckel, C., Grossman, P. (2001), « Chivalry and Solidarity in Ultimatum Games », *Economic Inquiry*, 39, p. 171-188.

Engel, P. (1998), *La Vérité*, Paris, Hatier.

Erner, G. (2006), *La Société des victimes*, Paris, La Découverte.

Étienne, B. (2005), *Les Combattants suicidaires*, Paris, L'Aube.

Fehr, E., Schmidt, K. (1999), « A Theory of Fairness, Competition and Cooperation », *The Quarterly Journal of*

*Economics*, p. 817-868.

Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Ill, Row, Peterson.

Festinger, L., Riecken, H. et Schachter, S. (1993), *L'Échec d'une prophétie*, Paris, PUF.

Fischhoff, B. (1984), « For Those Condemned to Study the Past : Heuristics and Biases in Hindsight », in *Judgment under uncertainty : Heuristics and biases* (éd. Tversky, A., Kahneman, D. et Slovic, P.), Cambridge, Cambridge University Press.

Fillaire, B. (1994), *Les Sectes*, Flammarion.

Fisher, C. S. (1982), *To Dwell Among Friends*, Chicago, The Chicago University Press.

Flament, C. (1958), « Influence sociale et perception », *L'Année psychologique*, 58, p. 377-400.

Fontenelle, B. Le Bovier de (2001), *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Fayard.

Fournier, A. et Monroy, M. (1999), *La Dérive sectaire*, Paris, PUF.

Fraisse, P., Piaget, J. (éd.) (1972), *Traité de psychologie, L'Intelligence*, Paris, PUF.

Frazer, J. G. (1981), *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont.

Freeman, L., Thompson, C. R. (1989), « Estimating



Acquaintanceship Volume », in Kochen, M. (éd.), *The Small World*, Norwood, Ablex Publishing Company.

Freud, S. (1981), *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard.

Frith, U. (2001), « Mind Blindness and the Brain in Autism », *Neuron*, 32, p. 969-979.

Fuentès, P. (2002), « Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues », in Bensaude-Vincent, B. et Blondel, C. (éd.), *Des savants face à l'occulte 1870-1940*, Paris, La Découverte.

Furuhata, K. (2005), « Les innovations de la secte Aum », *Courrier international*, n° 742.

Grojnowski, D. (1981), « Une avant-garde sans avancée, les “Arts incohérents”, 1882-1889 », *Actes de la recherche en science sociale*, n° 40, p. 73-86.

Guidère, M. et Morgan, N. (2007), *Le Manuel de recrutement d'Al-Qaïda*, Paris, Seuil.

Guidère, M. (2006), *Les Martyres d'Al-Qaïda*, Paris, Éditions du Temps.

Gurr, T. (1971), *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press.

Harris, M. B. (1972), « The Effects of Performing one Altruistic Act on the Likelihood of Performing Another », *Journal of Experimental Social Psychology*, 8, p. 300-304.

*Journal of Social Psychology*, 88, p. 65-73.

Heinich, N. (1988), *Le Triple Jeu de l'art contemporain — Sociologie des arts plastiques*, Paris, Minuit.

Heller, D. (2005), « Taking a Closer Look : Hard Science and the Collapse of the World Trade Center », *Garlic and Grass*, 6.

Héran, F. (1988), « La sociabilité, une pratique culturelle », *Économie et statistique*, 216, p. 3-21.

Homans, G. (1961), *Social Behavior : Its Elementary Forms*, New York, Harcourt, Brace et World.

Huguenin, T. (1995), *Le 54<sup>e</sup>*, Paris, Édition Fixot.

Hume, D. (1968), *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne.

Joule, R.-V. et Beauvois, J.-L. (1998), *La Soumission librement consentie*, Paris, PUF.

Joule, R.-V. et Beauvois, J.-L. (2002), *Traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, PUG.

Kant, E. (1986), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.

Kapferer, J.-N. (1995), *Rumeurs*, Paris, Seuil.

Kapeliouk, A. (1994), *Hébron, un massacre annoncé*, Arléa-Seuil, Paris.

Khosrokhavar, F. (2006), *Quand Al-Qaïda parle*, Paris, Grasset.

Khosrokhavar, F. (1995), *L'Islamisme et la mort — Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan.

Kreps, D., Milgrom, P., Wilson, R. (1982), « Rational Cooperation in the Repeated Prisoners Dilemma », *Journal of Economic Theory*, vol. 27, p. 245-252.

Krueger, A. (2007), *What Makes a Terrorist : Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press.

Lagrange, P. (2005), *La guerre des mondes a-t-elle eu lieu ?* Paris, Robert Laffont.

Le Lec, F. (2003), « Rationalité et règles comportementales : Une étude du jeu de l'ultimatum », mémoire de DEA, Aix-Marseille III, non publié.

Lemieux, R. (1998), « Sur le sens d'être minoritaire », in *Croyances et sociétés* (sous la direction d'Ouellet, B. et Bergeron, R.), Montréal, FIDES.

Lévy-Bruhl, L. (1951), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF.

Lipovetsky, G. (2008), cité in « Le métier d'artiste, un nouvel idéal ? », *Télérama*, 3071, p. 48-50.

List, J. et Cherry, T. (2000), « Learning to Accept in Ultimatum Games : Evidence from an Experimental Design That Generates Low Offers », *Experimental Economics*, 3, p. 11-31.

Locke, R. A. (1975), *The Moon Hoax*, Boston, Gregg Press.

Luchins, A. S. et Luchins, E. H. (1955), « On Conformity With True and False Communications », *Journal of Social Psychology*, 42, p. 283-303.

Marshall, A. (1906-1909), *Principes d'économie politique*, Paris, V. Giard, E. Brière.

McKay, B., Bar-Natan, D., Bar-Hillel, M., et Kalai, G. (1999), « Solving the Bible Code Puzzle », *Statistical Science*, vol. 14, p. 150-173.

Mill, J. S. (1988), *Système de logique*, Bruxelles, Mardaga.

Moghaddam, F. (2005), « The Staircase to Terrorism : A Psychological Exploration », *American Psychologist*, 60 (2), p. 161-169.

Mole, P. (2007), « Les théories conspirationnistes autour du 11 Septembre », *Science et pseudo-science*, n° 279, p. 4-13.

Montmollin, G. (1965), « Influence des réponses d'autrui sur les jugements perceptifs », *L'Année psychologique*, 65, p. 376-395.

Montmollin, G. (1966), « Influence de la réponse d'autrui et marges de vraisemblance », *Psychologie française*, 11, p. 89-95.

Munier, B., Zaharia, C. (2002), « High Stakes and Acceptance Behavior in Ultimatum Bargaining », *Theory and Decision*, 53-3.

Murningham, J., Saxon, M. (1998), « Ultimatum Bargaining by Children and Adults », *Journal of Economic Psychology*, 19, p. 415-445.

Nisbett, R. E., et Ross, L. (1980), *Human Inference : Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall.

Pagès, G., et Bouzitat, C. (1999), *En passant par hasard — Les probabilités de tous les jours*, Paris, Vuibert.

Perez, J. A. et Mugny, G. (1993), *Influences sociales*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé.

Perez, J. A. et Mugny, G. (1987), « Paradoxical Effects of Categorization in Minority Influence : When Being an Out-Group Is an Advantage », *European Journal of Social Psychology*, 17, p. 157- 169.

Pharo, P. (1996), *L'Injustice et le mal*, Paris, L'Harmattan.

Pharo, P. (1998), « L'erreur pratique », in Borzeix, Bouvier, et Pharo (éd.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, CNRS Éditions.

Platon (1950), *Ménon*, in *Œuvres complètes* (t. 1), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Poitou, J.-P. (1974), *La Dissonance cognitive*, Paris, Armand-Colin.

Préposiet, J. (1993), *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier.

Rapoport, A., Sundali, J., Seale, D. (1996), « Ultimatums in Two Person Bargaining With One-Sided Uncertainty : Demand Games », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 30, p. 173-196.

Renard, J.-B. (2010), « Croyances fantastiques et rationalité », *L'Année sociologique*, à paraître.

Retchkalov, V. (2004), « Une kamikaze tchéchène parle », *Courrier international*, n° 698.

Revel, J. (2001), « Les sciences historiques », in Berthelot, J.-M. (éd.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF.

Roth, A. (1995), « Bargaining Experiments », in Kagel J., Roth A.

(éd.), *Handbook of Experimental Economics*, Princeton University Press, p. 253-348.

Roth, A., Prasnikar, V., Okuno-Fujiwara, M, Zamir, S. (1991), « Bargaining and Market Behavior in Jerusalem, Ljubljana, Pittsburgh and Tokyo : An Experimental Study », *American Economic Review*, 81, p. 1068-1095.

Rouilhan, P. (1996), *Russel et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF.

Ruby, C. L. (2002), « Are Terrorists Mentally Deranged ? », *Analysis of Social Issues and Public Policy*, 2, p. 15-26.

Runciman, W. G. (1966), *Relative Deprivation and Social Justice : A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-*

*Century England*, Berkeley, University of California Press.

Sade, D. A. F. de (1976), *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Folio, Gallimard.

Sageman, M. (2004), *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Sanfey, A, Rilling, J., Aronson, J., Nystrom, L., et Cohen, J. (2003), « The Neural Basis of Economic Decision-Making in the Ultimatum Game », *Science*, 300 (5626), p. 1755-1758.

Schlesser-Gamelin, L. (1999), *Le Langage des sectes*, Paris, Éditions Salvatore.

Servier, J. (1979), *Le Terrorisme*, Paris, PUF.

Sherif, M. (1965), « Influences du groupe sur la formation des normes et des attitudes », in Lévy, A. (éd.), *Psychologie sociale — Textes fondamentaux*, vol. 1, Paris, Dunod.

Sofri, A. (2008), « Lettre à un apprenti assassin », *Courrier international*, hors-série, mars-avril-mai.

Stoczkowski, W. (1999), *Des hommes, des dieux et des extraterrestres*, Paris, Flammarion.

Stupple, D. (1984), « Mahatmas and Space Brothers : The Ideologies of Alleged Contact With Extraterrestrials », *Journal of American Culture*, n° 7, p. 131-139.

Tocqueville, A de (1992), *Œuvres*, T. II, Paris, Gallimard,

Bibliothèque de la Pléiade.

Tocqueville, A. de (1967), *L'Ancien Régime et la révolution*, Paris, Gallimard.

Tricaud, F., *L'Accusation — Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz, 1977.

Tversky, A. (1984), Kahneman, D. et Slovic, P. (éd.), *Judgment Under Uncertainty : Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press.

Viennot, L. (1996), *Raisonnement en physique — La part du sens commun*, Bruxelles, De Boeck.

Wason, P. C. (1966), « Reasoning », in *New Horizons in Psychology*, vol. 1 (éd. Foss), Londres, Penguin.

Weber, M. (1990), *Le Savant et le politique*, Paris, Plon.

Weber, M. (1971), *Économie et société*, Paris, Plon.

Weber, M. (1964), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

White, J. et Wright, R. (2008), « Rééducation : la manière douce », *Courrier international*, hors-série, mars-avril-mai.

Witztum, D., Rips, E., et Rosenberg, Y. (1994), « Equidistant Letter Sequences in the Book of Genesis », *Statistical Science*, vol. 9, p. 429-438.



DENOËL

9, rue du Cherche-Midi / 75278 Paris cedex 06

[www.denoel.fr](http://www.denoel.fr)

© Éditions Denoël, 2009

Cette édition électronique du livre *LA PENSÉE EXTRÊME* de  
*GÉRALD BRONNER* a été réalisée le 28/12/2009 par les  
Editions Denoël.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage, achevé  
d'imprimer en septembre 2009 (ISBN : 9782207260654)

Code Sodis : N38871 - ISBN : 9782207100912

Le Format epub a été préparé par ePagine / Isako  
www.epagine.fr / www.isako.com  
à partir de l'édition papier du même ouvrage  
Composition Ütibi  
et impression CPI Bussière  
à Saint-Amand (Cher), le 3 septembre 2009.  
Dépôt légal : septembre 2009  
Numéro d'édition : 159863  
Numéro d'imprimeur : 09238414  
ISBN 978-2-207-26065-4 / *Imprimé en France*

Comment un individu verse-t-il dans l'extrémisme ? La plupart de nos contemporains ne manquent pas d'attribuer les dérives radicales dont l'actualité regorge à la folie ou à la misère sociale, affective et intellectuelle dans laquelle survivent des milliers d'hommes. La réalité, comme nous le rappelle très justement ce riche et passionnant ouvrage, est pourtant tout autres : La pensée extrême reste bien souvent l'apanage de personnes éduquées, issues de milieux sociaux assez homogènes et peu frappés par la grande pauvreté, pour la plupart entourées, bref, des citoyens « normaux ».

Pour résoudre cette énigme et venir à bout des idées reçues, le sociologue Gérald Bronner explore postures extrêmes et fanatismes en tous genres — du collectionneur compulsif aux djihadistes d'Al-Qaïda en passant par les toqués d'ivnis et certains artistes contemporains — et convoque, dans un exposé clair et accessible, les données les plus contemporaines de la recherche.

De cette cartographie du territoire mental de l'extrémisme, il dégage une théorie générale de la pensée radicale audacieuse et nous aide ainsi à démêler l'un des problèmes les plus préoccupants et les plus complexes de notre contemporanéité.

*Gérald Bronner est professeur à l'Université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France. Spécialiste de la sociologie des croyances et de la cognition, il est l'auteur de nombreux ouvrages.*